

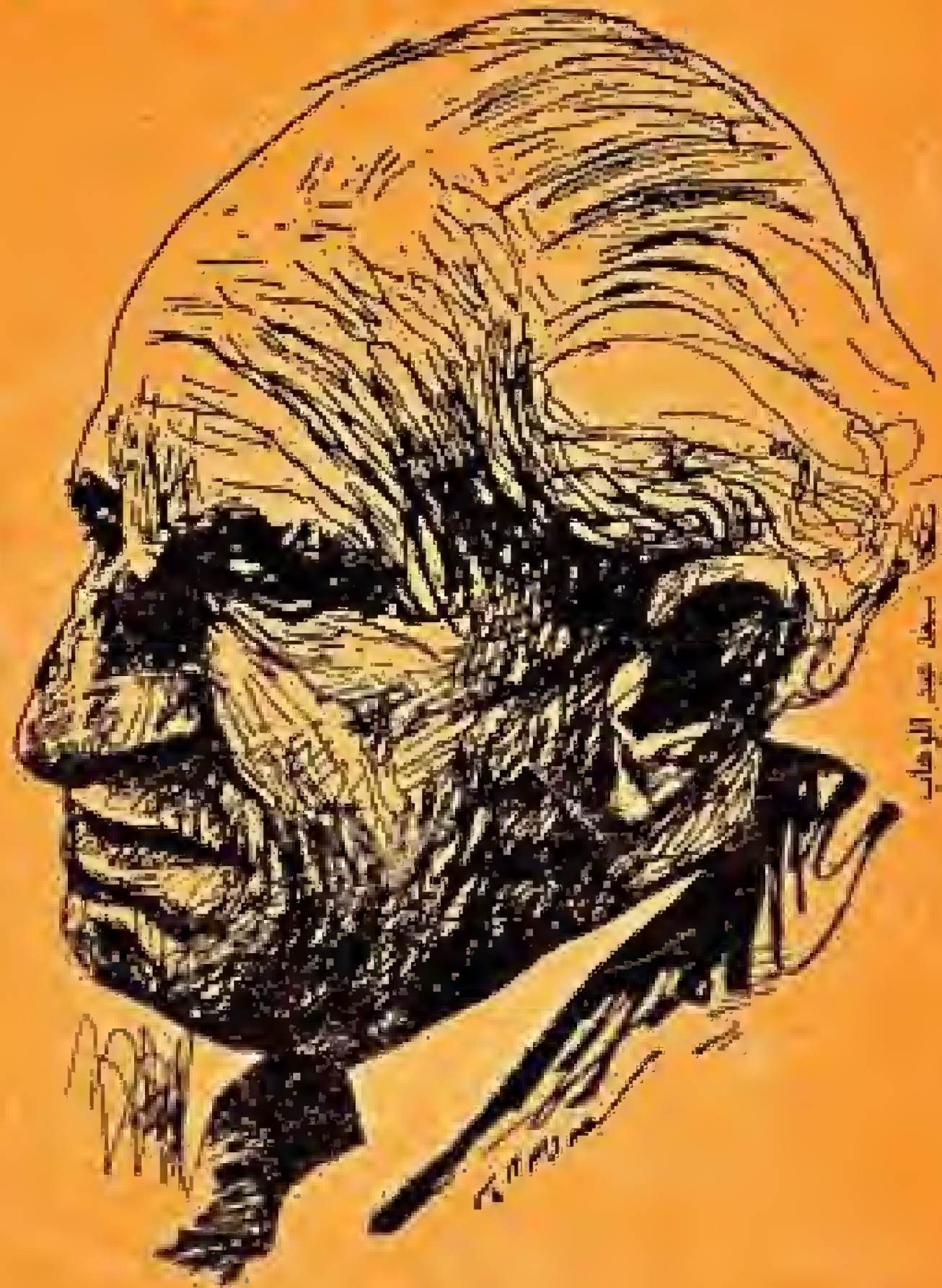
Amly

<http://arabicivilization2.blogspot.com>



د. فؤاد زكريا

مريد
ماركسور



د. فؤاد زكريا

Ambly

<http://arabicivilization2.blogspot.com>

هربرت
ماركيوز

دار الفكر المعاصر
للنشر والتوزيع
{ ميدان الجمهورية القاهرة }

مقدمة

في حياة كل عظيم فترة حاسمة هي تلك التي تأتيه فيها الشهرة وينال اعتراف المجتمع بعد أن كان مغمورا . وفي أحيان غير قليلة تأتي هذه الشهرة متأخرة ، حين تفرض الأعمال الكبيرة نفسها على مجتمع ظل يتجاهلها أو يقاوم تأثيرها أمدا طويلا، وقد لا يأتي اعتراف المجتمع بها إلا على ما هي عليه ، دون أن يظرا عليها تغيير جوهري ، ومع ذلك تقبل عليه الشهرة في المرحلة الأخيرة من عمره ، ويصبح ملء أسماع الناس وابصارهم بين يوم وليلة ، مع أن أفكار ذاتها ظلت قبل ذلك في متناول أيدي الناس عشرات طويلة من السنين .

وتلك واحدة من المفارقات العديدة التي تحفل بها حياة هربرت ماركيز . فقد صاغ آراءه الرئيسية في الثلاثينات من هذا القرن ، وربما قبل ذلك ، ولم يهتم به الناس ، بل أنه ظل - على أحسن الفروض - استادا سال بعض التقدير في الأوساط الأكاديمية المتخصصة

الكراسة الثانية - أغسطس ١٩٧٨

المحرر المستول . عبد السلام رضوان
تصميم الغلاف : الليساد
رسم الغلاف : سعد عبد الوهاب

حقوق الطبع محفوظة

ولكن بعد مضي قرابة ثلث قرن على نشره لأرائه ، أكتفه الشهرة مفاجئة على هذه الآراء نفسها . ولم تكن تلك شهرة من نوع مألوف ، بل لقد أصبحت كتبه أشيى بالفيلم العالمى الذى يراه الكبير والصغير فى مختلف أرجاء الدنيا ، وتحول استاذ الفلسفة الاكاديمى الى « نجم » لامع . واصبح الشيخ الأشيب معبود الشباب الثائر المتمرد فى العالم كله . وتحولت كتبه الى دليل ثورى فى أيدي كل من يسرون فى مظاهرة او يهاجمون رجال شرطة او يعلنون اضرابا عاما . ومجمل القول ان ذلك التفكير الذى صيقت معالمه الاساسية منذ اكثر من جيل مضى ، وفى ظروف عالمية تختلف الى أبعد حد عن ظروف عصر الصواريخ الذى نعيش فيه : قد أصبح فى أيامنا هذه انجيلا لابناء الجيل الجديد ، ومرشدا لهم فى سعيهم الى تشكيل عالم القاء .

وليس لهذه المفارقات الا تعليل واحد هو ان العالم قد تغير كثيرا . على حين أن ماركيز لم يتغير الا قليلا . فما هى اذن التغيرات التى جعلت عالما يلتقى مع تفكير هذا الرجل ويحوّله من فلسفة أكاديمية الى دليل عمل لكل من يؤمن بأن المجتمع الانسانى فى حاجة الى تغيير شامل ؟ ؟ ذلك هو السؤال الذى ينبغى ان يفهم فكر ماركيز فى ضوءه . وتلك هى المهمة التى نود ان نأخذها على عاتقنا فى هذا البحث ، والتى ستمنح لنا أن نقوم بتقييم شامل لفكر ماركيز ، نتبين من خلاله

مدى جدارة هذا المفكر بالشهرة الخيالية التى سعت اليه ، ومدى قدرته على التعبير عما ينبغى ان يرفضه انسان الحاضر . وما ينبغى ان يحققه انسان المستقبل .

ولد هيرت ماركيز فى برلين عام ١٨٩٨ لوالدين يهوديين . وينبغى ان نظل نذكر هذه الحقيقة ونحن نتبع مجرى تفكيره ، اذ يسد به بالرغم من الاعتقاد الشائع بأنه مفكر ذو نزعة عالمية خالصة . انه لم يستطع التخلص من تأثير هذا الأصل اليهودى تخلصا تاما . وقد درس الفلسفة فى جامعة برلين ثم فى فرايبورج على الفيلسوف الالماني الكبير « هيدجر » وحصل من هذه الجامعة الاخيرة على درجة الدكتوراه فى الفلسفة ، وكان موضوع رسالته عن انطولوجيا هيجل وعلاقتها بفلسفته فى التاريخ . وفى الوقت ذاته ، بدأ اهتمامه بالسياسة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة الديمقراطية الاشتراكية الالمانية ، ولكنه انفصل عنها عام ١٩١٩ بعد حدث ضخم هو مقتل الزعيمين روزا لوكسمبرج وكارل ليبكنشت . وعلى الرغم من انه أصبح فى عام ١٩٢٧ رئيسا لتحرير مجلة تدعى بمبادئ هذه الحركة ، هى مجلة (المجتمع Gesellschaft) ، فقد ان يقوم بهذه المهمة دون أى ارتباط فعلى بمبادئ هذا الحزب .

وقد انضم ماركيز من عام ١٩٥٤ الى عام ١٩٦٧ الى هيئة التدريس بجامعة برانديس Brandeis ، ثم انتقل الى جامعة كاليفورنيا ، حيث لا يزال يعمل حتى اليوم .

ولو شئنا ان نستخلص اهم المعالم في هذا العرض الموجز لحياة هريوت ماركيز ، اعني تلك المعالم التي تلقى ضوئا على فكره وتفسر اتجاهاته المتباينة ، وكانت ابرز هذه المعالم في رأيه هي :

١ - انتمائه الى أسرة يهودية ، وهو الانتماء الذي ظل ماركيز متمسكا به ، ولم يحاول ان يعلن تحرره منه ، كما فعل ماركس بصورة قاطعة ، وكما فعل فرويد بصورة تكاد تكون قاطعة . وليس ادل على ذلك من تلك المدة الطويلة التي قضاها في جامعة برانديس بالولايات المتحدة . ذلك لان هذه الجامعة يهودية بحكم نشأتها ، وهي معقل الثقافة اليهودية في أمريكا، وجميع أعضاء هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود .

٢ - اتجاهه الى التعاطف مع الحزب الديمقراطي الاشتراكي في ألمانيا ، ثم اعلانه بعد ذلك استقلاله عن جميع الأحزاب . ذلك لان هذا الاستقلال اتاح له ان يخدم مواقف تبدو كأنها تعبر الحواجز بين الايديولوجيات

وعندما تولى النازيون الحكم عام ١٩٣٣ ، غادر ماركيز ألمانيا ، شأنه شأن الغالبية العظمى من الاساتذة والعلماء اليهود في ألمانيا ، وبدأت مرحلة جديدة من حياته ، انقطعت فيها روابطه ببلده الاصلى ، وبدأ يبحث لنفسه عن وطن ثان . وبعد فترة لم تزد عن سنة قام خلالها بالتدريس في جثيف ، رحل الى الولايات المتحدة الامريكية ، التي لا يزال يقيم فيها حتى اليوم .

وقد أسس ماركيز بعد رحيله الى الولايات المتحدة مباشرة ، وبالشراكة مع زميله ماكس هوركيمر Max Horkheimer معهد البحوث

الاجتماعية Institute of Social Research او لنقل على الاصح انهما نقلا هذا المعهد من مقره في فرانكفورت الى جامعة كولبيا في نيويورك .

ولكن قليلا من الكتب التي ألغت عن ماركيز تذكر في معرض حديثها عن حياته ، انه اشتغل في مكتب ابحاث المخابرات Office of Intelligence Research

التابع لوزارة الخارجية الامريكية لمدة عشر سنوات ، كان يعمل خلالها في القسم المختص بشئون شرق أوروبا ووصل الى وظيفة نائب رئيس هذا المكتب . وامتدادا لهذا العمل ، اشتغل بمعهد الشؤون الروسية التابع لجامعة هارفارد . وكان كتابه « الماركسية السوفيتية » ثمرة لعمله في هذا المركز الاخير

المتعارضة، دون أن يجد في ذلك ما يتناقض مع معتقداته السياسية والاجتماعية الأصلية .

٣ - اشتغاله لمدة طويلة في أعمال تخدم نشاط الحكومة الأمريكية المتعلق بالشئون الروسية وشئون أوروبا الشرقية بوجه عام . مما يحصل على الاعتقاد باستحالة أن يكون موقفه الحقيقي هو موقف الحياد بين المعسكرين .

٤ - اتخذه الولايات المتحدة وطناً ثانياً أقام فيه منذ عام ١٩٣٤ . أي حوالي نصف عمره ، مما أتاح له فرصة الاطلاع الكامل عن كثب على أحوال الحياة في أكثر البلاد الرأسمالية تقدماً ، وزوده بمعرفة مباشرة عن طبيعة المجتمع الصناعي المتقدم ، لا سيما وهو قد رحل إليها في سن النضوج ، وفي وقت كانت فيه قدراته الفكرية قد بلغت مستوى يتيح له القيام بتحليلات عميقة للمجتمع الذي يعيش فيه .

ولسنا نود ، في الوقت الحالي ، أن نبحث في مدى الاتساق بين هذه المعالم الرئيسية الأربعة في حياة ماركيز ولا سيما الثالث والرابع منها . ذلك لأنه يبدو أن هناك تناقضاً بين قبوله الاشتغال في خدمة النشاط الأمريكي الموجه ضد أوروبا الشرقية عامة وبين نقده الحاسم

للمجتمع الصناعي المتقدم كما يتجلى في الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص . وتلك بالفعل مسألة جديرة بالبحث ، لأنها تلقي ضوءاً على موقفه العام من الأيديولوجيات المعاصرة ، وتكشف عن التيارات الخفية الكامنة وراء كثير من آرائه ذات المظهر التقدمي البراق . غير أننا لن نستطيع خوض موضوع معقد كهذا - هو في واقع الأمر متعلق بتقييم ماركيز من حيث هو مفكر أيديولوجي بوجه عام - إلا بعد أن نكون قد عرضنا الجوانب الرئيسية لتفكيره .

النقد الفلسفي

تبلور تفكير ماركيز من خلال حوار صامت أجراه مع **هيجل وماركس ونييتشه وفرويد** ، ومن خلال حوار حقيقي أجراه مع هيدجر . وإذا كان من المفترف به أن هذه هي الشخصيات الرئيسية التي تحكم في تشكيل فكر الإنسان المعاصر ، فمن الصعب أن نتصور كيف يستطيع عقل واحد أن يستوعب كل هذه المؤثرات المتعارضة ويعترف صراحة بأنه كان بالفعل تلميذا لكل هؤلاء في آن واحد . على أن كل شيء - كما هو معروف - يتوقف على نوع « التلمذة » التي ربطت بين ماركيز ورسبي هؤلاء الأقطاب . والأمر المؤكد أنه كان تلميذا خلاقا ، وإن شخصيته كانت هناك دائما ، أيا كانت قوة المصادر التي أثرت في تفكيره .

على أن تأثير هذه الشخصيات على ماركيز لم يمارس في وقت واحد أو في نفس الميادين . فقد كان تأثير **هيجل** هو الأسبق ، وهو الذي ظل ملازما له حتى النهاية . وتلاه تأثير **ماركس** ، ومعه **نييتشه** . وفي مرحلة تالية كان تأثير **فرويد** ، ثم **هيدجر** . ومن جهة أخرى فإن تأثير **هيجل** و**هيدجر** كان أقرب إلى الطابع الفلسفي ، على حين أن **ماركس ونييتشه وفرويد** قد زودوه بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الحديث نقدا حضاريا وايدولوجيا .

ولكن هذا كله قد يوحي بأن تفكير ماركيز قد سار في ميادين منفصلة . بل أن عنوان هذا القسم قد يعنى أن ثمة تقدا فلسفيا مستقلا ، وأن لدى ماركيز مذهباً واسم الأطراف ، يعالج في جانب منه مشكلات فلسفية خالصة وفي جانب آخر مشكلات اجتماعية أو نفسية أو فنية . وحقيقة الأمر أن هذه الصورة التجزئية ، وإن كانت تصدق على كثير من المفكرين ، هي أبعد ما تكون عن الصواب في حالة ماركيز . ذلك لأن من الميزات القليلة لفكره ذلك التماسك والإحكام وروح الوحدة التي تبلغ أحياناً حد التكرار شبه الحرفي للأراء . فهناك علاقة عضوية وثيقة بين كل ما يقوله ماركيز في مختلف مجالات الفكر .

ولقد تعمدنا أن نبدأ هذا العرض لفكر ماركيز بالكلام عن نقده الفلسفي لسببين رئيسيين : **أولهما** أن النقد الفلسفي عنده أساس لكل نقد آخر ، وإن الفلسفة هي التي تقدم بذور تفكيره في سائر الميادين ، **وثانيهما** أن نظرتة إلى الفلسفة - التي يفترض أنها أكثر ميادين الفكر تجريداً - كانت أبعد ما تكون عن التجريد . بل أن الفلسفة عنده يستحيل أن تنعزل وتتبع جانباً ، تاركة بقية ميادين النشاط الروحي وشأنها . فهي على الدوام متشابكة متداخلة مع هذه الميادين . ومن هنا كان عرض نقده الفلسفي في بداية هذا البحث يمثل ، في الواقع

إشارة واضحة إلى تلك الوحدة الفكرية العميقة التي هي من أبرز سمات هذا الفيلسوف .

إن تفكير ماركيز يعد ، في واقع الأمر نموذجاً للبحث الفلسفي الذي لا يكتفى بمعالجة المفاهيم أو المذاهب بصورة تجريدية تعزلها عن مسؤولتها الاجتماعية . بل هو يحاول دائماً كشف هذا المضمون حتى في أشد المذاهب تجريداً ، وحتى في تلك المذاهب التي تبدو بعيدة كل البعد عن حركة الواقع ومجرى التاريخ . وهو من جهة أخرى ينقب عن الأسس الفلسفية للحركات والتيارات الاجتماعية في عصرنا الحديث بوجه خاص . ويؤمن بأن هناك ، من وراء كل ممارسة عملية ، أساساً نظرياً تستطيع الفلسفة أن تعمق عنه تعبيراً كافياً .

وهكذا يتبين لنا ، في موقف ماركيز من الفلسفة ، اتجاهان متكاملان : **أولهما** الاتجاه إلى كشف الأسس المبنية - المستمدة من تجربة المجتمع الدولية - للمعاني والأفكار الرئيسية التي تحكم في مسار الفكر الفلسفي وثانيهما هو الاتجاه المقابل الذي لا يكتفى ، في تحليله لأية حركة اجتماعية ، بالوصف المباشر ، بل يهضي في التحليل حتى يكشف لها أسساً فلسفية عميقة . ومن الجلي أن الاتجاه الأول يبدو كما لو كان يقضى على الطابع المميز للفلسفة . إذ أنه لا يعترف بالاستقلال الذاتي للمفاهيم

الكبرى فى الفلسفة ، وانما يربطها على الدوام بسياق اوسع . هو سياق العلاقات الاجتماعية التى تكتسب هذه المفاهيم معناها الحقيقى منها . ومن ثم فهو يتكرر ان يكون للفلسفة تطور تلقائى مستقل ، وانما يجعل تطورها جزءا من التطور الاعم الذى مرت به المجتمعات البشرية فى كفاحها من اجل حياة تسودها علاقات متحررة من الظلم والاستغلال . غير ان الاتجاه الثانى يهوض تأثير الاول ، ويعيد تأكيد هذا الطابع المميز للفلسفة : بل انه يجعل الفكر الفلسفى النظرى منبثقا فى اكثر حركات التاريخ عينية واقواها تأثيرا فى حياة الناس العملية ، ومن ثم فان الفلسفة تصبح ، فى هذه الحالة ، هى التيار الخفى الذى يتحكم فى كل ما يظهر فوق السطح من اتجاهات .

ومعنى ذلك ان اصفاء الطابع العينى على الفلسفة لا يتم . عند ماركيز . على حساب الفلسفة ذاتها ، وهو فى ذلك يتميز عن الكثيرين ممن يستهويهم هدف القضاء على عزلة الفلسفة وتستبد بهم الرغبة فى اعطائها وظيفة عملية من نوع ما ، وازالة الحواجز بينها وبين بقية مظاهر النشاط العينى الانسان ، فينتهى بهم الامر الى القضاء على خصوصية التفكير الفلسفى ، او الغناء كل ما هو مميز له . فقيصة المحاولة التى قام بها ماركيز . مع الاعتراف بكل ما يشوبها من عيوب سنسبه الى البعض منها بعد قليل - تكمن فى انها قد احتفظت للفلسفة بكل

عناصرها ، واكتشفت ، داخل هذه العناصر ، مضمونها عينيا هو اساس تلك النظرة الجديدة التى تأمل بها ماركيز مفاهيم الفلسفة وتياراتها الكبرى . ولقد عبر ماركيز ذاته تعبيرا واضحا عن نظريته الجديدة هذه ، القائلة بوجود مضمون اجتماعى وتاريخى حتى لاشد المفاهيم الفلسفية تجريدا ، فقال : « توجد فى الفلسفة مفاهيم اساسية لها طابع ميتافيزيقى ينأى بها عن الجذور الاجتماعية التاريخية للفكر . ويبدو ان بقاء مضمونها على ما هو عليه فى اشد النظريات الفلسفية تبائنا هو اقوى تبرير لفكرة « الفلسفة الازلية الثابتة Philosophia Perennis ومع ذلك فتحنى ارفع

التصورات الفلسفية واشدها مفارقة تخضع للتطور التاريخى . وليس ما يتغير هو مضمونها ، بقدر ما هو موقعها ووظيفتها داخل المذاهب الفلسفية ... » (١) ومن الجدير بالذكر ان ماركيز قد اتخذ هذا الموقف من الفلسفة منذ بداية حياته الفكرية الناضجة . وكان اتخاذه هذا الموقف تعبيرا عن طريقته الخاصة فى الجمع بين تأثير هيجل وماركس وهيدلجر فى مركب واحد . ذلك لان هؤلاء الفلاسفة الثلاثة ، وان اختلفوا فى اتجاههم نسام اختلافات هائلة ، يشتركون جميعا فى انهم يؤمنون بان الفلسفة طابعا عينيا ، وبان عهد التجريد المطلق قد انتهى وهكذا نرى ماركيز يؤلف بحثا من اول كتاباته بعنوان « فى الفلسفة العينية über Konkrete Philosophie »

(١٩٢٩) وينطلق فيه من افكار هيدجر كما عبر عنها في كتابه الاكبر « الوجود والزمان » ، ليمزجها بافكار هيجل وماركس في التاريخ - ويخرج من هذا كله بوظيفة جديدة للفلسفة - حتى في أشد اتجاهاتها اغراقا في التجريد - هي في أساسها وظيفة عينية مرتبطة بالواقع والتاريخ ، وبالمجتمع الذي نشأت فيه .

ان الحقيقة الفلسفية ، في رأي ماركيزوز ، لا تعيش في عالمها الخاص ، عالمها المفارق الذي انقطعت جميع روابطه بعالم الانسان ، بل انها ترتبط ارتباطا وثيقا بممارسة الانسان العملية ، وبوجود الانسان في معناه العيني : لا المجرد . هذا الوجود العيني لا يمكن ان يفهم بمعزل عن اللحظة التاريخية التي يتحقق فيها ، وعن المجتمع الذي يحدد لقدرات الانسان وامكانياته مجالا تمارس فيه . وينبغي ان نذكر ان هذا العنصر التاريخي الذي يتحكم في تحديد معنى المفاهيم والمشكلات الفلسفية وفي تطورها ليس مجرد حالة عارضة تضاف الى اساس ثابت ، بل هو جزء لا يتجزأ من بناء هذه المفاهيم والمشكلات . ولا جدال في ان التشابه واضح بين نظرة ماركيزوز الديناميكية العملية الى الفلسفة ، وبين رأي ماركس القائل ان على الفلسفة الا تكتفى بفهم العالم ، بل ينبغي ان تعمل على تغييره .

ولو آمن المرء النظر في موقف ماركيزوز لتبين له انه

ينطوي على نقد لنوعين من المذاهب الفلسفية : الاولى هي تلك المذاهب التي تؤمن بأن للفلسفة طابعا مطلقا يعلو على الزمان ، وبأن مشكلاتها أزلية لا يؤثر فيها أي تطور تاريخي ، اعنى المذاهب التي لا تعتقد بأن هناك تطورا فلسفيا ، وربما ذهبت الى حد القول بأن هذا التطور - ان وجد - قابل للانعكاس . اما النوع الثاني من المذاهب التي ترفضها نظرة ماركيزوز هذه ، فهي تلك التي تقوم على اساس تجريبي محض . وقد يبدو لأول وهلة ان المذاهب التجريبية تقترب من تحقيق هدف ماركيزوز في اقامة الفلسفة على اساس عيني . ولكن حقيقة الامر هي ان حرص هذه المذاهب على التقيد بالتجربة يجعلها تلتزم الواقع في صورته القائمة بالفعل ، ولا تلقى بالا الى اية امكانيات قد تكون كامنة في قلب هذا الواقع دون ان تظهر فيه ظهورا فعليا في حالته الراهنة . وتلك - في رأي ماركيزوز - آفة من أشد الآفات التي يجب ان تصيب الفلسفة ، اذ انها تحكم عليها بأن تظل الى الابد حبيسة « الوضع الراهن » ، عاجزة عن المشاركة بأي نصيب في نقل ما هو ممكن . وما يسعى جاهدا الى تحقيق ذاته ، الى مستوى الواقع الفعلي .

ولعلنا نستطيع ، في ضوء نقد ماركيزوز هذا لسكافة ضروب المذاهب التجريبية ، ان نزيد فكرته عن « الفلسفة العينية » إيضاحا . فمن الواضح ، بعد ما قلنا ، ان المقصود بالفلسفة العينية ليس على الإطلاق تلك الفلسفة

التي تقتصر على ما هو عيني مباشر ، أو تلتزم عالم الواقع على ما هو عليه . أنها ، على عكس ذلك ، تستخلص من قلب الواقع ما هو ممكن فيه ، وبذلك يمكن القول انها تعترف بالواقع من ناحية ، وتشكره وترفضه من ناحية أخرى . ولا بد أن تتسم كل فلسفة عينية أصيلة بقدر من عنصر الرفض هذا . ومن هنا كان للفلسفات التي تستهدف العلو على الواقع بعض العذر ، وإن كان مدغمها يذهب ، كما ذكرنا من قبل ، إلى حد إقامة عالم مفارق انقطعت كل الأسباب بينه وبين عالم الوجود الإنساني الفعلي . فليس هناك ، في رأي ماركيز ، حد فاصل قاطع بين الممكن والواقع ، إذ أن الإمكانيات السكاملة لأي شيء لا تتحقق في أية لحظة بعينها من لحظات واقعة ، كما أن الواقع - من جهة أخرى - لا يفهم إلا بالإشارة إلى وجود هذه الممكنات في الماضي واحتمال تحققها في المستقبل ، ومن هنا كان الوجود والممكن متداخلين ، يستحيل فهم أحدهما بدون الآخر .

وعلى أساس هذا الفهم للفلسفة العينية عند ماركيز نستطيع أن نقدم عرضاً موجزاً لبعض تحليلاته الفلسفية التي ارتكزت على فهمه هذا ، والتي يتجلى فيها كلها وجود خط فكري واحد ينبع في تحليل المفاهيم الفلسفية من ناحية ، وفي تحليل المذاهب من ناحية أخرى . وسوف نختار نماذج من تحليلاته هذه توضح ، بصورة

أقرب إلى الطابع العلمي ، طريقته في فهم التراث الفلسفي

* * *

لا شك في أن أشهر المفاهيم التي قام ماركيز بتحليلها هو مفهوم **الماهية** Essence الذي خصص له دراسة كاملة أعيد نشرها حديثاً في كتاب Negations ففي رأيه أن مفهوم **الماهية** كان يميز دائماً عن الوجود الحق ، الأصل ، في مقابل الوجود العارض المتغير . وتتجلى هذه الصفة بوضوح منذ أول استخدام فلسفي عميق لهذا المفهوم ، أي منذ عهد افلاطون . ذلك لأن افلاطون عندما أكد أن الوجود الحق هو الوجود الكلي الشامل ، وهو الوحدة داخل الكثرة ، لم يكن يقدم رأياً متيناً في المعرفة أو في كيفية حصول العلم فحسب ولم يكن يميز عن رأي انطولوجي في طبيعة الوجود فحسب ، بل كان يعرض فكرة أخلاقية نقدية في أساسها ، أن التفرقة بين الماهية وبين المظهر أو المثال الجزئي هي في واقع الأمر تفرقة بين وجود أصيل يستحق أن يكون ، ووجود زائف يتصف بأنه كائن فحسب . وحين يبنى افلاطون نظريته في المثل على أساس وجود عالم آخرى « حقيقي » من وراء عالم الحواس الخادعة ، فإن في هذه التفرقة بين العالمين تأكيداً ضمنياً بأن وجود الأشياء لا يستنفد كله فيما تكون عليه هذه الأشياء في صورتها المباشرة ، وبأنها لا تبدو على النحو الذي تسمح له

امكاناتها بأن تكون عليه . أى أن الوجود المباشر (المظهر) ناقص بالقياس إلى الإمكانيات التى يدركها الذهن بوصفها ماهية للشيء . وعندئذ تكون فكرة المثال أو الصورة *eidos* عند أفلاطون تعبيراً عن معيار تقاس به المسافة التى تفصل بين الوجود المباشر للشيء ، وبين ما يمكن أن يكونه الشيء (٢) ، أى أن هذه الفكرة فى أساسها نقدية تعبر عن موقف سلبي من العالم الذى يعيش فيه الفيلسوف . وقبل أن نمضى قدماً فى متابعة هذا التحليل الطريف الذى يقدمه ماركيزوف لمفهوم الماهية عند أكبر فلاسفة اليونان ، نود أن نتأمل تحليله هذا بنظرة نافذة ، حتى لا يستقر فى ذهن القارئ أن رأى ماركيزوف هذا تعبير عن حقيقة موضوعية ، وحتى يوضح هذا الرأى فى موضعه الصحيح ، بوصفه مجرد اجتهد شخصي قد يكون فيه قدر غير قليل من التعسف .

ذلك لأن احداً لا يستطيع أن ينكر أن كل مذهب يقول بإزدواج العالم ، ويضع فى مقابل العالم الذى نعيش فيه عالماً آخر يتميز بكل ما يفتقر إليه عالمنا هذا من فضائل . كل مذهب كهذا يقف من عالمنا الواقع موقفاً سلبياً ويعبر عن رفضه له . ولكن الموقف السلبي أو الرفض يختلف معناه ، وتباين دلالاته تبيناً تاماً ، حسب نوع العالم المرفوض . ففي حالة أفلاطون كان العالم الذى رفضه هو عالم الديمقراطية الإثنية التى كان أفلاطون يظن لها كراهية عميقة . كان عالماً دينامياً متغيراً يتنافى

مع المثل العليا الأوليغاركية السكونية التى يؤمن بها مفكر أرسقراطى مثل أفلاطون ، ولذلك كانت نظرية المثل عنده أبعد ما تكون عن الدعوة إلى التغيير والنقد ، بل كانت فى حقيقتها رفضاً لعالم متغير . وأمثلاً فى عودة العالم التقليدي السكوني القبلى مرة أخرى . أو هى - بعبارة أخرى - رفضاً لممكنات ظهرت وتحفت وازدهرت بالفعل فى سبيل العودة بالاشياء إلى وضعها الإقدم والأكثر ثباتاً ، الذى كانت فيه ممكناتها هذه مطربة مخفية . ومجمل القول أن ماركيزوف تجاهل نزعة أفلاطون المحافظة تجاهلاً تاماً ، وأضفى على بحثه عن الماهية ، طابعاً دينامياً ، هو أبعد ما يكون عنه .

وفى وسع المرء أن يذهب فى هذا النقد شرطاً بعدمه . فيقول - ضد ماركيزوف - إن البحث عن عالم حقيقي يمثل الماهية الحققة للأشياء يمكن أن يكون فى أساسه سعيها إلى إيقاف كل تغير ، وكبت كل نقد ، وقبول الأمر الواقع على ما هو عليه . ولدينا على ذلك مثال واضح فى التفسير الرجعي لفكرة « العالم الآخر » فى الأديان ، وهو التفسير الذى يؤدي إلى الاستسلام لكل المظالم والشرور السائدة فى عالمنا هذا ، بحجة أنها ستعرض فى العالم الآخر ، وأن الظالم سيقبض جزاءه أنحق فى الآخرة ، ومن ثم فلا داعي للقصاص منه ، أو حتى لمقاومته . فى هذه الحياة . فإذا علمنا أن فكرة العالم الآخر تمثل « عالم الماهية الحققة » بالنسبة إلى العالم الحاضر الزائل والزائف

وأنه هو الذي تتحقق فيه الممكنات التي لا يكشف عنها الوجود الراهن للأشياء كشفا كاملا - لتبين لنا أن فكرة الماهية ، بالمعنى الذي عرضها به ماركيز ، لا يتعين أن تكون ناقدة رافضة ، بل قد تكون في بعض الأحيان تعبيرا عن أوضح أنواع الاستسلام وقبول الأمر الواقع .

ويشير ماركيز إلى التحول الذي طرأ على مفهوم الماهية في العصر الحديث ، وخاصة عند ديسكارت ، فينبه إلى أن وجود القوى الشخصية المجهولة ، قوى السوق والعمل ، قد جعل الفرد ينقل الماهية إلى ذاته بحيث يرى أنه هو وحده الثابت المضمون وسط عالم خارجي لا يمكن السيطرة على تقلباته ، ومن هنا أصبحت الماهية الوحيدة هي ماهية الذات المفكرة . وصبح الشعاع الفلسفي السائد هو أنني « أدرك نفسي على أنني كائن تنحصر ماهيته الوحيدة في كونه مفكرا » . ذلك لأن البورجوازية ، التي حملت لواء الفلسفة الحديثة ، قد فسرت العلاقة بين الماهية والمظهر في فجر عهدها ، على أساس أن استقلال الذات العاقلة هو الذي يشهد ويبرر الحقائق النهائية القصوى التي تتوقف عليها كل حقيقة نظرية وعملية . فالفرد المفكر لديه حرية تضم في داخلها ماهية الإنسان والأشياء (٣) .

والخطوة الرئيسية التالية في تطور مفهوم الماهية ، تتمثل في ظاهريات هوسرل . هنا تصبح الماهية ما لا يتغير في تلك التمثيلات التي يمكن أن تطرأ عليها شتى أنواع

التحول والتبدل بفعل الخيال . صحيح أن الماهية تظل في هذه الحالة ، كما كانت دائما على مر تاريخ الفلسفة ، هي الثابت وسط المتغيرات ، ولكن التقابل لا يعود هنسا بين ثبات الفكر الداخلي وتغير العالم الخارجي ، بل بين ثبات وتغير ينتميان معا إلى مجال الذاتية . فالماهية لا تعود معبرة عن توتر بين الأنا المفكر وبين الوجود الواقعي ولا بين ما هو موجود بحكم الأمر الواقع وما يمكن أو يجب أن يوجد ، بل أن الماهيات التي نصفها الظاهريات تتميز بأنها ماثلة على ما هي عليه ، دون أي توتر في داخلها . ويرى ماركيز في قبول الظاهريات لما يرد إلينا على النحو الذي يرد عليه ، وفي اكتفائها بوصفه ، ومناداتها بشعار « العود إلى الأشياء » - يرى في ذلك كله تعبيرا عن طابع الاستسلام ، واختفاء لروح النقد والرفض التي كانت تميز الفلسفات الكبرى الماضية . ولندكر هنا أن « الأشياء » التي تدعو الظاهريات إلى العودة إليها ليست تلك الأشياء المادية التي تصادفها في العالم الموضوعي ، وإنما هي أشياء منتمة إلى مجال الذات الترنسندنتالية ، وهو المجال الذي يتساوى فيه كل شيء من حيث هو واقعة للوعي . ولذلك فإن زعم الظاهريات أنها تتحرر من كل المسلمات والفروض السابقة (بشأن الوجود الفعلي للأشياء) يعني ، في حقيقة الأمر ، أنها تضع الأشياء جميعا على قدم المساواة .

أن الظاهريات تصل إلى ماهيات الأشياء عن طريق

تجريد واقعيتها الحادثة *Facticité* فحسب ، أي تجريد انتمائها إلى العالم المكاني الزماني فحسب . (١) ولكن استخلاص فيلسوف الظاهريات لتجريداته عن طريق البدء بما هو موجود ، هو الذي يجعل الظاهريات تتخطى عن فكرة وجود أي تعارض أساسي بين الواقع والامكان . (٤) . فعالم الامكان ، عند الظاهريات هو ذاته عالم الواقع وقد أعيد ترتيبه على مستوى آخر . ومن هنا كان الطابع الوصفي الذي تنسم به الظاهريات عيبا يفرضه عليها منهجها ، وليس ميزة كما تصور هوسرل ، إذا أن هذا الوصف الظاهرياتي ، وإن كان قد احتفظ بالتمييز بين الماهية والوجود ، قد أزال عن هذا التمييز أهم وظيفة له ، ألا وهي الوظيفة التي تؤدي إلى الوقوف من الواقع موقفا نقديا .

ومن هنا كان حكم ماركيز القائل أن « مفهوم الماهية في مذهب الظاهريات يذهب في ابتعاده عن أية دلالة نقدية إلى حد أنه ينظر إلى الأساسي وغير الأساسي ، وموضوع الخيال فضلا عن موضوع الإدراك الحسي ، على أنها جميعا » وقائع » . ومن هنا فإن الخصومة الاستمولوجية التي يبديها هذا المذهب للفلسفة الوضعية لا تكاد تنجح في إخفاء اتجاهه الخاص الذي كان بالفعل وضعا ، (٥)

وكما أعاد ماركيز تفسير مفاهيم فلسفية رئيسية ، فقد كان له رأيه الخاص ، المتميز ، في فهم المذاهب الفلسفية السابقة . ونستطيع القول أنه ما من مذهب فلسفي عرض له ماركيز إلا وألقى عليه ضوءا جديدا مستهدا من طريقته الأصلية في تفسير التاريخ السابق للفلسفة . ولقد أشرنا من قبل ، بصورة ضمنية ، إلى موقف ماركيز من فلسفة أفلاطون وبعض الفلسفات الحديثة ، وبخاصة فلسفة الظاهريات . ولو شاء المرء أن يقدم عرضا لطريقته في فهم المذاهب الفلسفية لاقتضى ذلك منه جهدا شاقا ، وشغل حيزا كبيرا . إذ أن هناك دائما ما هو جديد ، وما هو شيق ، في هذا الفهم . ولكننا سوف نكتفي هنا بمثلين ، أحدهما تفسيره لهيغل ، والآخر تفسيره للفلسفة الوضعية . أما تفسيره لمباركس وفرويد فإن بقية أجزاء هذا البحث سوف نتضمن عرضا أوسع له ، وذلك من خلال مناقشة رأي ماركيز في المشكلات التي حدد هذان المفكران إطارها العام .

لقد استطاع هيغل - كما يفسره ماركيز - أن ينقل المذهب المثالي من مرحلة الاستسلام للأمر الواقع والدفاع عنه إلى مرحلة النقد المكافح الذي يعتمد أساسا - في مجال الفكر - على مفهوم السلب . ذلك لأن الكثيرين ، مرفون عن هيغل أنه جعل الفكر مسارا دياكتيكيا ، تحتل فيه فكرة السلب مكانه الرئيسية ، ويعلمون أن من صميم

فلسفة هيكل القول باستحالة فهم ، أو تحقيق أى تطور فيها ، إلا إذا أصبح السلب جزءا لا يتجزأ من كيانها ومن طبيعتها الباطنة . فكل شيء لا يكون له معنى حقيقى إلا من خلال السلب الكامن فيه . . هذا كله معروف ، وهو من بدهيات فلسفة هيكل . ولكن القليلين فقط هم الذين تساءلوا عن دلالة هذا الاهتمام بالسلب عند هيكل وعن أثره فى تحويل مجرى المثالية من فلسفة تتجاهل الواقع وتغمض عينيها عنه ، وتدعو إلى تركيز آمال الإنسان فى عالم مفارق منقطع الصلة بعالم الحياصة النابضة ، إلى فلسفة تسهم بدور ايجابى ، لا فى فهم الواقع فحسب ، بل فى محاولة تغييره ، بالفكر على الأقل . وانها لفارقة عجيبة أن تكون فكرة السلب هى وسيلة الفلسفة المثالية فى الانتقال إلى اتخاذ موقف ايجابى من العالم المحيط بنا ، غير أن العجب يزول إذا أدركنا أن السلب هنا هو النبض المحرك للفكر والواقع معا ، وهو الذى يضىء عليهما القدرة على اتخاذ مواقع جديدة تزيد من ثراء الحياة وامتلائها .

ذلك لأن المثالية تكتفى عادة بتركيز جهدها على عالم الفكر ، وتصل فى تعمقها لذلك العالم إلى أبعاد يعجز أى مذهب آخر عن بلوغها . ولكنها خلال ذلك لا تبدي اهتماما كبيرا بالتناقض الذى يولده جهدها هذا بين الفكر والواقع . انها تتصور الواقع معقولا ، لأن العقل هو الذى يضىء على الواقع طابعه وقالبه ، بل هو الذى يكون

بناء الواقع ذاته . غير أن بعض مجالات الواقع ، على الأقل ، تظل متحدية لتنظيم العقل ، وتلك يعيشها هى المجالات التى تتجاهلها المذاهب المثالية التقليدية . اما مثالية هيكل فانها تتخذ نقطة بدايتها من هذه المجالات بعينها . ففى كتابات هيكل عود دائم إلى عالم التجربة ، ومحاولة لا تكل من أجل ايجاد دور للعقل فى تنظيم هذا العالم . ولكن هيكل كان يؤكد ، فى الوقت ذاته ، أن كل وضع لعالم التجربة يكون فيه ذلك العالم متناقضا مع العقل انما هو وضع مؤقت ، ومن ثم يتعين رفضه وتجاوزه . وهكذا تكون المثالية الهيكلية ، كما فسر ها ماركيز (١) ، مرتبطة على نحو أساسى بنزعة الرفض والسلب - رفض للواقع القائم فى لا معقوليته ، وسعى دائم إلى اقرار حكم العقل فى عالم التجربة .

إن هيكل لم ينظر إلى الوضع القائم ، فى أى مجال ، على أنه وضع يمكن أن يستقر ويدوم ، مهما بدا لأول وهلة متمشيا مع العقل . فأى وضع لا بد أن ينظر اليه فى ضوء ما فيه من امكانات لم تتحقق بعد ، والاكتفاء بالحالة الراهنة يعنى خنق هذه الامكانات وهى لم تزال فى مهدها ، وحرمانها من أية فرصة لرؤية النور . ومن هنا كانت مهمة العقل الرئيسية هى ادراك ما هو ممكن من خلال ما هو موجود . اعنى أن يلمح فيما هو متحقق فعلا امكانات أخرى أوسع وأرحب يمكنها بدورها أن تتحقق . وذلك هى السمة التى تتميز بها قدرة العقل : فهو وحده

الذى يستطيع أن يدرك الممكنات ، واحتمالات التطور ،
فى كل وضع قائم . وهو وحده الذى يمكنه أن يتجاوز
حالة الأشياء الراهنة فى الوقت الذى لا يكون فيه أمامنا
سواها .

وهكذا يبدو العقل الهيجلى - فى نظر ماركيز - قوة
ثورية فى المحل الأول . أنه يسعى لا يتوقف الى الحركة
والدينامية ، ونزوع لا يكل الى التجاوز والعلو وإن لم يكن
ذلك علوا منقطع الصلة بما يعلو عليه ، وإنما هو علو مستمد
من قلب ما هو موجود . وتجاوز منتزع من باطن الوضع
القائم . وذلك بعينه هو الشرط الأول للثورة : أعنى وجود
القدرة على إدراك وضع جديد ممكن فى داخل الوضع
الراهن الموجود . فلم يكن من المستغرب إذن أن يربط
ماركيز مفهوم العقل - عند هيجل - بمفهوم الثورة ،
ويرى فى مثالية هيجل - على عكس كثير من التفسيرات
الشائعة - أداة لا غناء عنها فى يد القوى الثورية التى
ظهرت منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا .
فعلى يد هيجل أصبح العقل - بصورة صريحة واضحة
لأول مرة - أداة فى يد قوى التغيير ، بعد أن ظل منذ
العصور القديمة قوة تنزع بطبيعتها الى المحافظة وتنحو
نحو الاستقرار وتتجه الى تثبيت كل وضع قائم ، وربما
إعادة أوضاع كانت قائمة فى عهود سالفة (كما هى الحال
عند أفلاطون) . صحيح أن هذا الاتجاه الى استخدام
العقل أداة للتغيير قد بدأت بوادره فى الظهور منذ أوائل

العصر الحديث ، حين عمدت البورجوازية الصاعدة الى
إعلاء شأن العقل من أجل تأكيد مكانة الإنسان فى هذا
العالم ، وإقرار دوره فى تشكيل الطبيعة والتسييد عليها .
ولكن هذا الاتجاه بأكمله قد غرق فى خضم المثاليات
التقليدية المتعددة التى لم تستطيع أن تدرك الدلالة
الحقيقية لسيادة العقل على العالم ، وجعلت من هذه
السيادة وسيلة لتجاهل الواقع والاكتفاء بمطالب
العقل وشروطه . وكان هيجل هو أول من أقام فلسفة
كاملة ، مترامية الأطراف ، على أساس مبدأ دينامية العقل
وقدرته على تجديد ذاته ، وتجديد العالم معه ، بلا انقطاع .
وقد شيد هيجل هذه الفلسفة على أساس من المنطق أراد
به أن يرسي دعائم نظريته الجديدة الى العقل ، فوضع
منطقه الجدلى فى مقابل المنطق الشكلى الأرسطى ، أو على
الأصح جعل من ذلك المنطق الأخير مجرد لحظة من لحظات
بناء منطقى أوسع يضمن للفكر حركته من ناحية ، ويزيل
من ناحية أخرى . ما بين عالم الصورة والشكل وعالم
التجربة والواقع من حواجز .

وهكذا قدم ماركيز تفسيراً جديداً لهيجل ، لا يعود
فيه هيجل آخر الفلاسفة التقليديين الكبار فحسب ،
ولا يعود فيه مذهبه آخر بناءً عقلى شامخ شيدته الفلسفة
القريبة فقط . بل يصبح فيه هيجل أول المعاصرين ،
ويفدو فيه تفكيره نقطة البداية التى تفرعت عنها مختلف

الاتجاهات العقلية والسياسية والاجتماعية - التقديمية
منها والرجعية - في عالم اليوم .

وعلى هذا النحو ذاته أعاد ماركيز تفسير الفلسفة
الوضعية ، في اتجاهاتها المتعددة ، على نحو يلقي عليها
ضوءاً جديداً لم يشبه إليه من قبله أحد . والواقع ان
نظرة ماركيز الى الوضعية كانت هي الوجه الآخر ، المقابل
لنظرة الهيغل . فاذا كان هيغل قد استطاع ان يجعل
من العقل قوة ثورية بفضل قدرته على السلب والرفض ،
فان الوضعية قد جعلت منه قوة محافظة لانها تصورت
ان مهمته الاولى هي تحليل ما هو موجود على ما هو عليه ،
وقبول الواقع واتخاذ موقف ايجابي منه . بل ان اسم
الوضعية ذاته يعنى ، في الوقت نفسه ، الايجابية
Positivism ، أي استبعاد كل اتجاه فكري رافض
سالب . وربما اقرب هذا المعنى الى ذهن قارىء العربية
لو ربط بين لفظ « الوضعية » وبين « الوضع » الذي توجد
عليه الأشياء في حالتها الراضية ومن هنا لم يكن من المستغرب
ان تغلب الفلسفة الوضعية - بكل اشكالها - موقف العداء
من فكر هيغل ومن كل نزعة مستمدة أساساً من روح
الهيغلية .

ولقد ركز ماركيز جهوده ، في نقده للوضعية ، على

- ٣٠ -

وضعية القرن التاسع عشر في كتاب «العقل والثورة» ،
اما وضعية القرن العشرين ، او الوضعية المعاصرة ،
فقد وجه اليها نقده في الباب الثاني من كتاب « الإنسان
ذو البعد الواحد » . وعلى الرغم من المسافة الزمنية
الكبيرة التي تفصل بين نوعي الوضعية هذين : بل تفصل
بين كتابي ماركيز اللذين أشرنا إليهما الآن : فليس من
الصعب ان يهتدى القارئ الى نقاط التقاء كثيرة بينهما
تحدد الأساس المشترك للروح الوضعية في نظر ماركيز .
لقد كان اعظم واشهر نتاج لوضعية القرن التاسع عشر
هو ذلك العلم الجديد الذي رأى فيه أوجست كونت
خلاصة لكل المعارف البشرية السابقة ، وهو علم الاجتماع .
وكان هناك ارتباط وثيق بين مفهوم علم الاجتماع ، كما
تصوره كونت ، وبين هدف الفلسفة الوضعية : فالمجتمع
الإنساني ينبغي أن يدرس بنفس الأساليب الدقيقة
المبسوطة التي تدرس بها العلوم الطبيعية . وهذا هدف
يبدو في ظاهره مغرياً لكل من يحرض على تقدم العلوم
الإنسانية ، اذ انه يخضع المعرفة التي تتخذ من الإنسان
موضوعاً لنفس الشروط المنضبطة التي تخضع
لها دراسة الطبيعة ويجعل لفكرة القانون الضروري
الشامل انطباقاً على مجال المجتمع البشري الذي ظل حتى
ذلك الحين يعد مستعصياً على كل قانون . ولكن قليلاً من
التعمق كفيلاً بان يكشف ، من وراء هذه الغيرة المتحمسة
على الماضي فدماً بدراسة الإنسان ، عن سعي خفي الى

الحيولة دون وقوع أى تغيير ثورى فى نظام المجتمع : إذ ان المطالب ، فى دراستنا للمجتمع ، أن نجدو جذر العالم الطبيعى ، ومن المعروف ان العالم الطبيعى لا يخترع شيئا ولا يغير الظواهر التى يبحثها ، بل يكتفى بتسجيل ما هو موجود منها . وتحليل الطريقة التى تسلك بها هذه الظواهر بالفعل . وهكذا ينبغى أن يكون الحال فى أية دراسة « علمية » أو « وضعية » للمجتمع البشرى : فعلى أن نحلل الظواهر الموجودة ، ونصفها بأكبر قدر من الدقة ، على أن يتم ذلك كله فى إطار وجودها كأمر واقع لا سبيل إلى الاعتراض عليه . أما محاولات الثورة على هذا الواقع أو تغييره من جذوره ، فتوصف بأنها « غير علمية » - وهو وصف لا يعود غريبا ما دام النموذج الوحيد للعلم ، فى نظر الوضعية ، هو النموذج العلم الطبيعى .

ويقدم ماركيز شواهد أخرى بدلل بها على صحة تحليله هذا للفلسفة الوضعية ، ويثبت بها أن دفاع هذه الفلسفة عن الوضع الراهن ومعارضتها لكل دعوة إلى الثورة عليه ليس مجرد استنتاج نظرى يستخلص من موقفها الفكرى العام ، وإنما هو اتجاه ظهر واضحا صريحا فى كتابات الوضعيين أنفسهم . فهو يجمع عددا من النصوص والاقتباسات التى تدل دلالة واضحة على أن أوجست كونت كان فى صميمه مدافعا عن النظام القائم ، وكان هدوا لآى اتجاه إلى ادخال تغيير ثورى عليه (٧) . ولقد كان

ماركيوز بارعا حقا حين جمع هذه الاقتباسات واستطاع أن يهتدى إلى الخيط الجامع بينها ، وهو الخيط الذى وصفه بأنه محافظ فى أساسه . والحق أنه ليس هناك ما يدعو إلى الاستغراب فى أن تجتمع النزعة العلمية الدقيقة والنزعة المحافظة فى مركب واحد . ذلك لأن كل اتجاه ثورى أصيل كان يقتضى نوعا من الخروج عن معايير الدقة والأحكام ، وعن الالتزام الدقيق بالأمر الواقع فالتخيل ، وتكوين صورة عن المستقبل لا تستمد كلها من الحاضر ، هو عنصر لا غناء عنه فى كل محاولة لادخال تغيير جذرى على حياة الناس . وهذا العنصر هو بعينه ما تحاربه الوضعية باسم « العلم » .

وعند هذه النقطة الأخيرة تلتقى وضعية القرن التاسع عشر بوضعية القرن العشرين . ذلك لأن الوضعية المنطقية المعاصرة ، وما يرتبط بها من فلسفات تحليلية لغوية متعددة ، تركز بدورها جهودها على أن تحقق للفكر الوضوح عن طريق الاستخدام الدقيق للألفاظ ، والتحليل التشريحي للقضايا اللغوية ، آملة بذلك أن تفصل بين ما له معنى وما يبدو كأن له معنى وهو فى واقع الأمر ليس كذلك . والهدف النهائى ، كما قلت ، هو الدقة والوضوح - وهذا هو بعينه الهدف الذى كانت تسعى إليه وضعية القرن التاسع عشر ، ولكن عن طريق الاتجاه إلى منهج العلم الطبيعى ، لا المنهج التحليلى اللغوى . إن الهدف واحد ، وإن اختلفت الوسائل . ولا بد أن يترتب على

الاهتمام المفرط بالتحليل اللفظي ، ايجاد حاجز بين الفكر وبين الواقع ، وتوقع الفكر في مجاله الخاص موصدا نوافذه في وجه رياح التفسير التي تعصف بعالم الواقع . ذلك لأن من حق المرء ان يتساءل : وما هدف الوضوح آخر الأمر ؟ هل الوضوح غاية في ذاته ، كما يعتقد الوضعيون المحدثون ؟ من الجلي أن الوضوح وسيلة لخدمة هدف آخر خارج عن مجال التحليل ، بل خارج من مجال اللغة بوجه عام . فهل يكون من الصواب ان نوصد هذا الباب امام الفلسفة ، لكي تقصر مهمتها على ضمان الوضوح اللغوي أو الفكري فحسب ؟ لقد كانت الفلسفة ، على مر عصورها ، شيئا اجسبل من ذلك وخطر . كانت على الدوام جهدا يبذله الانسان من أجل فهم نفسه وعالمه ، وتمهيد الطريق لتغيير ما يستحق ان يتغير من الظواهر المحيطة به (A) . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف النبيل لم تكن الفلسفة تتردد حتى في اقتحام مجالات غامضة تضطر من أجل التعبير عنها الى استخدام تعبيرات لا تنطبق عليها كل شروط الوضوح ، وتبدو كما لو كانت خلوا من المعنى . ولكن هذه بعينها هي المخاطرة التي تقدم عليها الفلسفة وهي تعلم مسبقا يكتنفها من الصعوبات ، ولو كانت الفلسفة تستهدف التعبير الدقيق الواضح وحده ، ولأجل ذاته . لكانت مهمتها هينة ميسورة ، ولكنها كانت ستحقق هذا الهدف على حساب قدرتها على خوض تجارب جديدة ، وعلى

استشغاف عالم المجهول ، وتلمس الطريق الى مستقبل لم تتحدد معالمه بعد .

ان الوضعية التحليلية فلسفة لا تعترف بالصلو أو التجاوز . هي فلسفة تعترف ضمنا بكل ما هو قائم وبكل ما هو واقع ، لسبب بسيط هو انها لا تقترب منه ولا تبذل ادنى جهد من أجل تغييره ، بل وتعتمد ذلك خروجا عن مهمة الفلسفة التي تقتصر ، في رأيها ، على تحليل عبارات اللغة . واللغة العلمية بوجه خاص - دون أن تعرض لمضمون الفكر ومشكلاته الفعلية من قريب أو من بعيد .

فاذا ادركنا ان كتابات الفلاسفة التحليليين هي ذاتها أبعد ما تكون عن الوضوح ، وأن قراءتها تمثل جهدا شاقا للعقل الذي كانت تسعى في الاصل الى أن تجعل كل شيء واضحا امامه ، تبين لنا ان هذه الفلسفة ترتكب خطأ مزدوجا : اذ تعزل الفكر عن الواقع بعد ان ظل طوال تاريخه مشتبكا وملتحما به ، وتفعل ذلك لحساب وضوح لا يلفه قط .

ان الفلسفة في صميمها نقدية ، وحتى في الحالات التي كانت الفلسفة تبدو فيها منطوية على ذاتها ، محتمية داخل اسوار « الفكر الخالص » المنيع (كما هي الحال في كثير من تيارات الفكر المثالي) ، كانت الفلسفة

تمارس نوعا خاصا من عملية تحرير الإنسان « في داخله » ، وعلى المستوى الفكرى وحده ، تعوض به عدم قدرتها على التحكم فى الواقع الخارجى . بل ان التجاء الفلسفة المثالية الى العقل المجرد هو جزء من طبيعة الواقع الذى تظهر فيه هذه الفلسفة ، وهو الواقع الذى يضطر فيه العقل الى الانطواء على ذاته دون مساس بما يحدث فى المجتمع . ومن هنا كانت اشد المذاهب المثالية تجريدا معبرة عن الواقع بمعنى ما (٩) . ذلك لأنها تحتوى بمجال العقل الخالص تعبيرا عن رفضها لهذا الواقع وسعيها الى كشفه وفضحه على طريقته الخاصة . اما الوضعية ، بكافة اشكالها ، فتقبل هذا الواقع على ما هو عليه ، ولا تتخذ منه موقفا نقديا ولو بصورة ضمنية ، وتتركه - من حيث المبدأ - سليما لا يمس . انها قمة ذلك الاتجاه الايديولوجى المستسلم للوضع القائم ، الذى يرى ماركيز انه كان مستلزما للمنطق الصورى منذ نشأته على يد ارسطو (١٠) ، اذ ان كل اهتمام بالصورة واغفال للمضمون يستلزم المسيطرين على احكام قبضتهم على زمام الامور بتركه لمحتوى الحياة على ما هو عليه .

من هذه النماذج لطريقة ماركيز فى تفسير المفاهيم والمذاهب الفلسفية ، يتبين لنا بوضوح انه كان له ، ككل

فيلسوف ذى شأن ، منهجه الخاص فى النظر الى التراث السابق عليه . فهو قد اعاد بناء هذا التراث من منظوره الخاص ، وفسر الافكار والمذاهب وفقا لنظريته الخاصة الى العالم الذى يعيش فيه ، والدور الذى يود ان يقوم به فى هذا العالم بوصفه مفكرا . وقد تكون هذه الطريقة غير مرغوب فيها بالنسبة الى المؤرخ ، الذى تعبد الموضوعية فضيلته الرئيسية . اما فى حالة الفيلسوف فان تمثل الماضى من جديد لا يعد نقیضة على الاطلاق ، بل انه يبدو - من فرط شيعه بين فلاسفة - كما لو كان شرطا لكى يصبح المرء فيلسوفا له طريقه الخاص . فمعظم الفلاسفة الكبار مؤرخون سيئون الفلسفة ، اذا حكمنا عليهم بمقياس التعبير الموضوعى عن آراء الغير . ذلك لان الفيلسوف الذى يتم بالأصالة لا يستطيع ان ينسى نفسه حتى وهو يسترجع آراء الآخرين : انه لا يقبل ان يكون مرآة تنعكس عليها افكار السابقين ، بل يريد ان يتخذ من هذه الافكار وسيلة او أداة لتفكيك نفسه ان يعبر عن الطريق الذى اختطه لنفسه على نحو لا تنقطع روابطه بتراث الفكر الماضى ، وربما كان يريد ان يجعل من ذلك الماضى كله وسيلة لتبرير فلسفته واثبات ان التاريخ بأسره يشير اليها ويتجه نحوها .

وليس من شك فى أن عرض ماركيز للتراث الفلسفى السابق عليه مليء بالماخذ ، وان طريقة فهمه لهيكل

والوُضْعِيَّين ، وكذلك لماركس وفرويد وهيدجر ، لا ترضى الباحث المتخصص . ولكننا اذا أدركنا أن ماركيز إنما أراد أن يعبر عن نفسه من خلال هؤلاء جميعا ، لغدونا أكثر استعدادا لغفران أية أخطاء في تفسيره للآخرين ، ولقبول وجهة نظر « نيكولاس » القائلة : « إن هراطقات ماركيز هي حقيقة ماركيز » (١١)

Les hérésis de Marcuse sont La vérité de Marcuse

النقد الاجتماعي

لعل أبرز النقاط التي تلاقى فيها فكر ماركيز مع الفلسفة الماركسية هي موقف هذه الفلسفة من مشكلة ماهية الإنسان - التي تمثل عند ماركيز مشكلة أساسية كفيلة بتحديد الاتجاه العام لكل فلسفة ، وبالكشف عن مدى تقدميتها أو رجوعيتها . فالماركسية هي في رأيه فلسفة تقدمية لأنها لا تثبت الماهية الإنسانية عند أية لحظة معينة من لحظات تطورها ، بل إن الإنسان يمكنه ، في كل لحظة أن يصبح على خلاف ما هو عليه ، ومن ثم فإن الإنسان لا يفهم إلا في حركته الدينامية . ولا يمكن أن يستوعب من خلال ما يكون عليه في أية لحظة فلسفة بعينها . وبعبارة أخرى فليس هناك حد فاصل بين تاريخية الإنسان وبين تحقيق ماهيته . فحياة الإنسان في كل عصر معين تستهدف تحقيق شكل جديد ، ومن ثم فهي لا تتحقق كاملة في أي شكل محدد من الأشكال التي تتخذها عبر التاريخ . أو لنقل بلغة فلسفية إن الواقع والممكن متداخلان ، ومن المحال أن يفهم أحدهما من دون الآخر .

في الماركسية اذن نجد القطب المضاد لعالم الماهيات
الازلية الساكنة ، الذي يتم فيه تدمير حقيقة الانسان -
فضلا عن حقيقة الاشياء سره واحسده والى الابد .
فهى فلسفة تؤكد لنسبنا ان البناءات التى يمكن
ان تفهم من خلالها حقائق المجتمع لا تفهم فى أية لحظة
الا فهما جزئيا ، ومن ثم فان تجاوز الواقع الراهن لهذا
امر لا بد منه من اجل فهم حقيقته المتطورة . هذه
الحقيقة المتطورة هى التى تدفع المجتمعات البشرية فى
حركة لا تتوقف ، تستهدف على الدوام ازالة المتناقضات
التي تقتضيها كل مرحلة من مراحل الانتاج ، وترمى آخر
الامر الى فهم الانسان من خلال ما يستطيع ان ينجزه ،
لا من خلال ما أنجزه بالفعل .

هذا الفهم للماركسية - الذى كان فى اساسه فهما
هيجليا - كان يعنى ان النظرية الماركسية ذاتها لا يمكن
ان تكون تعبيراً عن حقائق ازلية ، وانما هى تصديق
اساسا على مرحلة معينة من مراحل التطور ، هى مرحلة
النصف الثانى من القرن التاسع عشر .

فالماركسي المخلص - فى نظر ماركيز - لا بد ان
يطبق معيار التطور والتاريخية والتجدد الدائم على
النظرية الماركسية ذاتها ، وفى هذه الحالة يتمين عليه
ان يمنع عن تثبيت هذه النظرية فى « عقيدة » جامدة

يفترض انها تسرى على العصور اللاحقة جميعا ، بل
يجب ان يتامل النظرية ذاتها فى ضوء التداخل الذى
تقول به بين الواقع والممكن . وفى هذه الحالة - اى حين
نطبق على الماركسية معيارها الخاص - يصبح من
الضرورى ان نعيد تفسيرها فى ضوء الظروف الدائمة
التغير ، وان تخضع ماركسية القرن التاسع عشر لنقد
عتمد من ظروف القرن العشرين .

لقد كانت الماركسية التقليدية تفتقر الى تناقضا
اساسيا هائلا يقوم فى قلب المجتمع الرأسمالى ، ويهىء
الظروف الموضوعية للانتقال من الرأسمالية الى
الاشتراكية ، هو التناقض بين : (١) طبقة من اصحاب
الاعمال تزايد قوتها ، وتعمل دائما على زيادة الانتاج
من اجل تكديس ارباحها ، وتتركز فيها بالتدريج السلطة
الاقتصادية التى تندمج مع السلطة السياسية ، وتتحول
: خسر الامر الى رأسمالية البولة ، (٢) وطبقة عمالية
تزداد فقرا نتيجة لحرص الرأسمالية على ضمان ارباحها ،
واكثها تزداد فى الوقت ذاته وعيسا بوضعها الطبقي ،
وبانها هى القادرة على تحقيق الثورة وعلى تجسيد آمال
البشرية فى مستقبل افضل ، ومن ثم فانها تعمل على
تنظيم نفسها بطريقة واعية محكمة تكفل اها تحقيق
مهمتها فى الثورة العالمية .

على ان المسار الفعلى للأحداث ، منذ بداية القرن
العشرين ، قد سار فى اتجاه مختلف عن ذلك كل

الاختلاف . فالبلاد الرأسمالية الكبرى لم تزد فيها حدة التناقض بين الطبقتين الرئيسيتين ، ومن ثم فقد أخذت تتباعد عن تحقيق الظروف المؤدية الى قيام الثورة . والبلاد التي قامت فيها تجارب اشتراكية مرتكزة - من حيث المبدأ - على النظرية الماركسية ، قد ابتعدت في سلوكها الفعلي ابتعادا شبه تام عن اصول هذه النظرية ومبادئها ، ولم تحاول تطبيقها على النحو الكفيل بمواجهة واقع دائم التغير .

وهكذا فان الواقع قد تجاوز النظرية الماركسية التقليدية ، سواء في المجتمعات التي انكرتها او في تلك التي اعترفت بها . ومن هنا كان من الضروري - في رأى ماركيز - القيام بمراجعة لهذه النظرية في ضوء الظروف الراهنة . ولقد قام هو ذاته بهذه المراجعة ، ولكن حصيلتها النهائية لم تكن في واقع الامر تمديلا للنظرية ، بل تغييرا شاملا لها ، واستماضة عنها بنظرية خاصة به ، يعتقد انها اكثر ملائمة لواقع العالم المعاصر ، وهي نظرية لم يحتفظ فيها من الماركسية الا بالمبدأ العام الذي اشرنا اليه من قبل : واعنى به ان ماهية المجتمع الانساني لا تنفصل عن تاريخه ، وأن الواقع - في اية مرحلة من مراحل التطور - لا يفهم الا في ضوء امكاناته الكامنة التي لم تتكشف بعد ، والتي يتعين على كل من يتصدى لدراسة المشكلات الاجتماعية ان يضعها في اعتباره عند اى تحليل يقسوم به للوضع الراهن .

أ - نقد المجتمع الرأسمالي :

كان القهر ، وما زال ، حقيقة أساسية من قوانين المجتمع البشرى . نغسبر ان أشكال هر قيد اختلفت باختلاف العصور ، ويمكن القول اعجب انواع القهر واقواها تسلطا هي تلك التي رس في عصرنا الحالى . ففي العصور الماضية كان يمارس القهر والسيطرة طاغية او حاكم مطلق ، يعترف صراحة بأن تصرفاته لا تقوم على أساس من العقل أو المنطق بل على أساس من الانفعالات الوقتية العسيرة . أما في المجتمع الصناعى ، الذي بلغ أقصى درجات تقدمه في البلاد الرأسمالية الكبرى ، ولا سيما الولايات المتحدة ، فان الطغيان يمارس على أساس من المعقولة التامة ، وفي ظل الحساب الدقيق لكل الظروف والاحتمالات ، دون أن تتدخل فيه نزوات حاكم مستبد أو أهواء سلطة عنيدة (١٢) .

ومن ناحية أخرى ، فان التسلط على الانسان لم يكن حتى عهد قريب ، بل حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية على وجه التحديد ، يمتد بحيث يهدد حرية الانسان الداخلية ، بل كانت هذه الحرية تعد أساسية لدى الفرد ولا يحاول المجتمع المساس بها . « فلم تكن القوى الانتاجية قد بلغت بعد مرحلة التطور التي أصبح فيها بيع نواتج العمل الاجتماعى يقتضى تنظيمها للحاجات

والرغبات ، حتى العقلية منها . . فعندما كان المجتمع البورجوازي على مستوى منخفض من حيث قواه الانتاجية ، لم تكن توافرت لديه بعد الوسائل التي تتيح له التحكم في الروح والعقل الا اذا شوه هذا التحكم ووصمه عن طريق العنف الارهابي . اما اليوم فان التحكم التام ضروري ، ووسائله متوافرة : الارضاء الشامل للجماهير ، وابحاث التسويق ، وعلم النفس الصناعي ، ورياضيات العقول الالكترونية ، وما يسمى بعلم العلاقات الانسانية . وبفضل هذه الوسائل كلها يتم تحقيق الانسجام والتناسق بين الفرد والرغبات الضرورية للمجتمع ، أي بين الاستقلال والخضوع ، بطريقة غير ارهابية ، ديمقراطية ، تلقائية آلية « (١٣) .

الجديد ، إذن ، في نوع القهر الذي يمارس على الانسان في مجتمعه انه اولا قهر عقلي منطقي ، يندمج تماما مع المقومات الأساسية للتنظيم الاجتماعي ، وليس عقبة في وجه هذا التنظيم او حالة انحراف انفعالي عابرة وانه ثانيا قهر يمارس على الانسان كله ، على حياته الباطنة وعلى تفكيره وعقله وعواطفه بقدر ما يمارس على مظاهر حياته الخارجية وظروف عمله وانتاجه وعلاقاته الاجتماعية . وتلك ، في الواقع ، هي قصة القضاء على انسانية الانسان في المجتمع الصناعي الحديث . فلنتابع من خلال كتابات ماركيز ، وخاصة كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » ، بعض تفاصيل هذه القصة .

ان المجتمع الصناعي الحديث ، الذي يقنض تنظيمه اداريا بالغ الدقة والاحكام ، يسيطر على الانسان بنفس اساليب الادارة المحكمة التي يسيطر بها على عملية الانتاج وتترتب على هذه السيطرة انواع من الاغتراب العقلي والثقافي ، تشكل دعامة اساسية للسيطرة الاقتصادية في نفس الوقت الذي تعد فيه نتيجة لها .

فالانسان الحديث يستعبد باسم العقل - نفس العقل الذي يقوم بتنظيم الانتاج وتوزيعه في العالم الرأسمالي واما كان هذا الاستعباد قائما على العقل ، ومرتبطا بالازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة ، فقد غدا - لأول مرة في تاريخ البشرية - استعبادا مقبولا ، بل استعبادا يحرض عليه ، ويدافع عنه ، ضحاياهم . ذلك لان هؤلاء الضحايا هم الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعي ، ومن ثم فانهم هم الذين يحافظون عليه ، ويعملون على ضمان استمراره . والواقع ان الادارة ، التي تتحكم في العمليات الاقتصادية ، أصبحت في عصرنا الحاضر اكمل وسائل السيطرة على البشر والتحكم فيهم ، بحيث غدت افضل المجتمعات ادارة هي اكثرها عبودية . ولقد اصبح من الضروري في عصرنا هذا ان ترتبط عملية الترشيح المتزايد للانتاج باستعباد متزايد للانسان ، ويزداد هذا الاستعباد فظاظة حين لا يتخذ صورة السيطرة الصريحة ، بل يظهر في صورة ادارة منظمة فحسب :

ذلك لانه يطالب لنفسه عندئذ ، باسم السعى الى مزيد من التنظيم ، وباسم العقل والترشيد ، بسلطة اعظم ، وبمجال اوسع للقهر والتسلط .

وهكذا يرتبط القهر المتزايد بالارتفاع الكبير في مستوى المعيشة - في المجتمع الصناعي المتقدم - بعد ان كان من قبل يرتبط بالفقر والعجز عن تلبية الحاجات الضرورية . كما يرتبط ذلك القهر بسيادة العقلانية ، بل وبالسعى الى الحرية ، وكأننا هنا ازاء مظهر من مظاهر « دعاء العقل » ، وخداعه ، على نحو ما تحدث عنه هيجل قالعقل يخدع ذاته ، ويقع في شرك تسميتها لنفسه حين يجعل من التنظيم العقلاني وسيلة لممارسة الاضطهاد على ضحايا يقبلون اغترابهم عن طيب خاطر ، ويعملون باخلاص على دعم الظروف التي تزيد من اضطهادهم ، وحين ينظم حكم الحرية على نحو يقضى فيه نهاما على اى احتمال لظهور الحرية (١٤) .

ولنضرب مثلا لهذا الخداع الذاتى الذى يمارسه العقل في المجتمع الصناعي المتقدم : فالتهديد بالقضاء الذرى ، في عصرنا الحالى يستخدم في المحافظة على نفس القوى التي تسبب هذا التهديد ، بحيث تنصرف الجهود كلها الى درء الخطر والاقبال من التهديد ، لا الى ازالة الاسباب المؤدية اليه ، وتقوم الدول سلميا بانتاج وسائل

الدمار ، ويشرى المجتمع ويزداد قوة وضخامة بفضل محافظته على الخطر ، والحياة على حافة الهاوية . ولا جدال في ان هناك لا معقولية واضحة في هذا السلم الذى يحافظ عليه بالتهديد المستمر بالحرب .

على ان ابرز صفات هذا المجتمع الصناعي المتقدم هي قدرته الفائقة على امتصاص قوى السخط والتمرد في داخله ، وتحويلها الى قوى تعمل على ابقاء الوضع القائم وتجاهل نفسها مصلحة في استمرار هذا الوضع . هذا هو الجديد في عصرنا الحاضر بالقياس الى العصر الصناعي الاول في القرن التاسع عشر . فالتبقتان المتضادتان ، البورجوازية والبروليتاريا ، أصبحتا معاً مصلحة في الإبقاء على الأوضاع الراهنة . بحيث لم تعد الطبقة العاملة ، في المجتمع الرأسمالي ، أداة او واسطة للتغيير الاجتماعي . وتحقيق السيطرة في المجتمع « ذي البعد الواحد » عن طريق استبعاد كل امكانية لاحداث تغيير كفي في الأوضاع ، وذلك بادماج المعارضين (اى الطبقة العاملة) في النظام ، واستيعاب المجتمع لكل من يستطيع - نظريا - ان يضع النظام السائد موضع الشك والتساؤل . ففي المجتمع الرأسمالي المتقدم يتحول المعارضون الى مستهلكين لنفس نواتج هذا المجتمع ، وبذلك تكون لهم مصلحة مباشرة في استمرار النظام ، لانه يلبي حاجاتهم الاساسية ، ويخلق فيهم حاجات مصنعة يقتضيها دوام النظام . وبذلك تكتمل حلقات

السيطرة ، حين يصل التنظيم الاجتماعي الى تلك المرحلة التي يستوعب فيها داخله كل امكانات الاحتجاج والمعارضة والتمرد .

والواقع أن الوفرة التي تحققها التكنولوجيا الحديثة تجعل التشكك في الوضع الراهن أو التمرد عليه أمراً لا معنى له . وبفضل هذه التكنولوجيا المتقدمة يتجه النظام الرأسمالي الحديث الى أن يكون « شمولياً » - لا بمعنى أنه قائم على الارهاب ، إذ أن هناك نوعاً من الشمولية غير القائمة على الارهاب ، يتمثل في التحكم في حاجات الناس وصبغها بصبغة نهطية بهدف خدمة المصالح القائمة . هذه الشمولية لا تتحقق على يد حزب سياسي معين ، كالحزب النازي قبل الحرب العالمية الثانية (مثلاً) ، بل تحققها طريقة معينة في الإنتاج والتوزيع ، يمكن أن تسود في كل نظام (تعددي) (كالنظام الأمريكي) يسمح نظرياً بحرية الصحافة وتعدد الأحزاب ، الخ . . ونتيجة لهذه الشمولية يستغرق النظام الانتاجي الفرد بأكمله . فالفرد يندمج في مجتمعه اندماجاً كاملاً ، لا يسمح له بأن يحتفظ لنفسه ببعد داخلي أو باطني خاص به ، بل يصبح « ذا بعد واحد » ، هو البعد الذي يريده النظام الاجتماعي القائم ، والذي يتوحد به توحداً تاماً . ومن الجدير بالذكر أن عملية التوحيد التام بين الفرد والمجتمع ، تناظر ما نجده في المجتمعات البدائية ، حيث لا يكون للفرد أي بعد سوى البعد الاجتماعي . وهكذا يدور

لتاريخ دورة كاملة : من التوحيد الى التمايز ثم التوحيد مرة أخرى ، ولكن على مستوى أعلى . ولا جدال في أن فقدان البعد الذهني الباطن يعني ضياع القدرة على عارضة النظام القائم ، واستخدام ملكة الرفض والتفكير والنقد ، التي هي الملكة الاصلية للعقل البشري . وبذلك يطلع الانسان بأكمله في عملية الإنتاج التي تستهدف أولاً وأخيراً دعم المصالح القائمة وزيادة فعاليتها .

« ان المنتجات ذاتها ، ووسائل الاعلام الجسارية ، والساح الخصصة للمساكن والملبس والمساكل وأدوات الترفيه البارعة ، تحمل معها اتجاهات وعادات مفروضة مقدماً . وتؤدي الى استجابات ذهنية وانفعالية تربط المستهلك بالمنتج وبالمجتمع ككل . فالمنتجات تسيطر وتثبت عقيدة معينة . وتبعث وعياً زائفاً لا يدرك احد زيفه . وبانتشار نفع هذه المنتجات بين طبقات اجتماعية اوسع . تصبح عقيدتها اسلوباً في الحياة ، لا مجرد دعاية ويحارب اسلوب الحياة هذا كل دعوة الى التغيير الاجتماعي . ونتيجة لانعدام أفكار التغيير . يصبح الفكر والسلوك ذا بعد واحد ، ترفض فيه الأفكار والاماني التي تتجاوز نطاق ما هو موجود » .

في مجتمع كهذا يطرأ تغيير اساسي على طبيعة كل من الطبقتين الرئيسيتين في المجتمع : الطبقة الرأسمالية ، والطبقة العمالية ، ولا تهود أي منهما تحمل ملامح التحليل

التقليدى للطبقات الاجتماعية كما شاع في القرن التاسع عشر ، على يد ماركس بوجه خاص .

فالطبقة الرأسمالية ، تقليديا ، طبقة ليبرالية بطبيعتها تزدهر في ظلها الحريات البورجوازية المعروفة : حرية الرأي ، والكلام ، والتجمع ، وتكوين الأحزاب والمعارضة الخ . . . وتلك هي المزايا التي جعلت المرحلة الرأسمالية تمثل تقدما كبيرا بالقياس الى المرحلة الاقطاعية السابقة عليها . غير ان هذه المزايا ، في المجتمع الرأسمالي المتقدم تلقى نفسها بنفسها ، بل تتحول الى عيوب . فالتعددية ، التي تتمثل في وجود كثرة من الآراء والاتجاهات والحزب ، تتحول بالتدريج الى واحدة ، ولا يبقى منها في النهاية الا مظهرها الخارجي ، فيكون هناك مثلا حزبان - او اكثر - ولكن المواقف في نهاية الامر واحدة ، والعناصر المشتركة غالبية على عناصر الاختلاف ، لأن الكل مهما اختلفوا في التفاصيل الشكلية - متفقون على محاربة أي تغيير كفي حقيقى يراد ادخاله على المجتمع .

فماذا يكون إذن موقف مجتمع كهذا من مبدأ ((التسامح)) ، الذي هو مبدأ أساسى فى الرأسمالية التقليدية ؟ ان هذا المجتمع يظل يقبل المبدأ ذاته ، ولكنه يحوله ببراعة شديدة الى سلاح للمحافظة على كيانه والقضاء على كل معارضة حقيقية . وقد تتبع ماركيز عملية التحويل والتزييف هذه ببراعة في المقال الذى

الفه في كتاب مشترك يحمل عنوان « نقد التسامح الخالص » ، فأكد ان التسامح المطلق الذى يسمع فيه لكل رأى بالتعبير عن نفسه ، بحيث يتساوى الحق والباطل ، والصحيح والمزيف والبناء والهدام ، والتقدمى والرجعى ، هو سلاح يخدم الرأسمالية ولا يلحق بها أي ضرر . ففي ظل هذه المساواة المطلقة تضع قضية التقدم الإنسانى وتزييف ، ويتميع الموقف العام للمجتمع ازاء سُروب الاختيار العديدة التي يتعين عليه أن يتخذ قرارا بينها .

وعندما يكون الرأى العام مسددا بفعل وسائل الاعلام التي يملكها او يسيطر عليها النظام القائم ، ويكون لدى الجمهور رأى جاهز سلفا في المسائل الكبرى - رأى يتفق مع ما تريده « المؤسسة Establishment

فعندئذ تضع قيمة الحرية المطلقة التي تتمتع بها الصحافة مثلا ، ولا يكون هناك جدوى من عرض الرأى والرأى المضاد ، لأن أذهان الجماهير مهياة سلفا لقبول ما يتفق مع موقف النظام القائم ، بحيث لا تكون هناك منافسة حقيقية بين الرايين . وهكذا يختفي وراء هذا التسامح المطلق عدم تسامح اضطهادى ، ويظهر شكل جديد ، فريد ، من أشكال القضاء على الحرية : هو ذلك الذى تنعدم فيه الحرية نتيجة لعملية منح الحرية ذاتها ويزيد فيه القمع كلما ازداد التسامح .

أما الطبقة العمالية فان التعبير الذى يطرا عليها ، في المجتمع الرأسمالي المتقدم ، اخطر بكثير . فالمفروض «

حسب النظرية الماركسية التقليدية، أن هذه الطبقة تزداد فقرا على الدوام كلما ازداد الانتاج الرأسمالي واشتدت المنافسة بين المنتجين ، اذ ان القيمة الفائضة تنقص ، ولا بد أن يأتى هذا النقص على حساب العمال ، لا على حساب اصحاب الأعمال . وهكذا يشتد التناقض بين الرأسماليين الذين يزدادون قوة وسيطرة و ثراء ، والعمال الذين يزدادون فقرا وسخطا على اوضاعهم . ويؤدى هذا التناقض الى ظهور وعى طبقي لدى العمال ، يدفعهم الى تنظيم انفسهم سياسيا ، حتى يصل هذا الوعى ، فى حالة وجود تنظيم سياسى محكم ، الى مستوى العلو على الذات ، اعنى أن الطبقة العمالية لا تكتفى بالعمل من أجل اصلاح اوضاعها الطبقيّة الخاصة ، بل تنظر الى نفسها على أنها ضمير الانسانية كلها ، وعلى أنها الطبقة القادرة على تخليص البشرية من مظاهر الظلم والشفاء .

هذا هو الوضع الذى تفترضه الماركسية فى صورتها التقليدية . ولكن التطور الفعلى الذى حدث فى المجتمع الرأسمالى ، منذ مطلع القرن العشرين بوجه خاص ، ادى الى ادخال تغيير جذرى على الطبقة العاملة وموقفها من النظام الرأسمالى القائم . وكان من اهم اسباب هذا التغيير عاملان رئيسيان طرأا على النظام الرأسمالى خلال هذه الفترة : اولهما قدرة هذا النظام على تحقيق نوع من الاستقرار يجنبه الازمات والتقلبات المفاجئة . وكان ذلك واضحا منذ اللحظة التى دخلت فيها الرأسمالية المرحلة

الاحتكارية ، حين حصل التنافس المنظم محل التنافس العشوائى الحر ، واصبحت السيطرة لكارتلات وترستات تجمع بين عدد كبير من المنتجين الذين كانوا من قبل متنافسين ، وحدث اندماج بين الخبرة المالية والخبرة الهندسية ، وبين رجال السياسة ورجال الأعمال ، اى بالاختصار ، حين انتقلت الرأسمالية من مرحلة المشروع الفعلى . المفامر الى مرحلة النظام المستقر الذى يسيطر - عن طريق الاقتصاد - على كافة مرافق المجتمع . واما العامل الثانى فهو تأثير التكنولوجيا الحديثة ، التى ادخلت على العمليات الإنتاجية تحسينات ، فى الكم والكيف ، لم يكن من الممكن التنبؤ بها ، وانسحب تأثير هذه التحسينات على العمل اليومى الذى يمارسه العمال مما ادى الى الاقلال باستمرار من مجهودهم الجسمى ، وإلى ازالة الفوارق بالتدريج بين العمال اليسرى وبين العمال المكتبي ، أو بين اصحاب « الياقات الزرقاء » واصحاب « الياقات البيضاء » . ففى المصنع الذى تدار آتية بطريقة التسيير الذاتى (الاتمته) automation لا يعود العامل هو ذلك الانسان المجهد الكادح الذى تحدث عنه ماركس ، ولا يعود الألم الجسمى والشفاء جزءا لا يتجزأ من حياته ، ومن ثم كان من الضرورى ان تقل ، ثم تختفى ، أسباب تمرده .

فإذا أضفنا الى ذلك قدرة التكنولوجيا الحديثة على الانتاج الوفير ، الذى يعود جزء منه الى العمال فى صورة

ب - نقد المجتمع السوفيتي :

يكشف تحليل ماركيز للمجتمع الرأسمالي ، بوضوح ، عن اعتقاده باستحالة حدوث تغيير ثوري في هذا المجتمع على يد القوى الراهنة التي تسيطر على هذا المجتمع . وهكذا كتب على الإنسان العامل في هذا المجتمع أن يظل عبداً راضياً ، مرتاحاً ، يعمل - بوعي أو بلا وعي - على أحكام سيطرة القائمين باستعباده .

ولقد كانت التجربة السوفيتية ، في العقد الثاني من هذا القرن ، مبعث الأمل لدى الكثيرين في أن يظهر نظام آخر تختفي فيه نهائياً مظاهر الاستغلال ، وتزول فيه أساليب السيطرة المادية والمعنوية على الإنسان ، وتحقق فيه - لأول مرة - حرية حقيقية للبشر . ولكن ماركيز يعتقد أن هذه التجربة لم تحقق شيئاً من هذه الأهداف وأنها - على العكس مما تدعى ، قد تنكرت للمبادئ الأصلية التي قامت من أجل وضعها موضع التنفيذ .

ومن الجدير بالملاحظة أن ماركيز ، في نقده للتجربة السوفيتية ، يحرص على أن يؤكد أنه لا ينقد التجربة الاشتراكية في ذاتها ، لأنه يعتقد أنه اشتراكي على طريقته الخاصة . بل أنه لا يوجه هجومه إلى الماركسية ، وإنما

مستوى معيشة مرتفع يساعد بدوره على دعم النظام الرأسمالي ، لأن مظهر ارتفاع مستوى المعيشة هو أن يشتري العمال منتجات المجتمع الرأسمالي ويكونوا أداة من أدوات تصرفها - أمكننا عندئذ أن نفهم كيف أن العمال أصبحوا ، في المجتمع الصناعي المتقدم ، وسيلة لدعم النظام القائم وأصبحت عملية الإنتاج ، التي ترفع مستوى معيشتهم ، هي نفسها العملية التي تعمل على زيادة اندماجهم في هذا النظام ، وبالتالي على زيادة خضوعهم له . وبالاختصار ، فقد أصبحت للعمال في مثل هذا المجتمع مصلحة في بقاء النظام وازدهاره ، ومن ثم فقد تم - بطريقة سلمية بحثة - تقليص أخطارهم الثورية ، والقضاء على روح التمرد والثورة فيهم .

هذا على المستوى الواعي ، أما على المستوى غير الواعي ، فإن هذه التكنولوجيا الحديثة ذاتها تسهم في إنتاج نوع خاص من الثقافة يعمل بدوره على توطيد أركان النظام القائم ، إذ ينشر بين الطبقة العاملة قيم الرضوخ والاستسلام ، ويقدم إليهم في أوقات فراغهم ترويحاً سطحيًا تتغلغل فيه الممانى التخديرية التي يريد النظام أن يبثها في النفوس ، مما يترتب عليه أضعاف موقف الرفض أو السلب لدى العامل ، بحيث يختفي نهائياً عن الطبقة العاملة مظهرها القديم الذي كانت تعده فيه « النقيض الحي » للمجتمع القائم .

يهاجم شكلا معيناً من أشكالها ، هو الماركسية السوفيتية على التخصيص (باعتبارها أقدم التجارب الاشتراكية واشدها رسوخاً ، وبوصفها القوة الكبرى المقابلة للرأسمالية المتقدمة كما تتمثل في الولايات المتحدة) . ذلك لأن لدى ماركيز تفسيره الخاص للماركسية ، الذى يؤمن بأن التطبيق السوفيتى قد أدى إلى تشويهه . ومن هنا كنا نجد فى كتاباته ، ولا سيما كتاب « الماركسية السوفيتية » ، ميلاً إلى المقارنة الدائسة بين التجربة الأمريكية والتجربة السوفيتية ، وإصراراً على تأكيد وجود أوجه شبه قوية بين النظامين ، على الرغم مما بينهما من تضاد ظاهرى ، ومحاولة ملحة لإثبات أن « الجذرة السوفيتية » ليست على الإطلاق أفضل من « الجحيم الأمريكى الرأسمالى » ، بل إنها تتضمن كل عناصر القمع والاستبداد والتحكم فى الإنسان ، التى ينطوى عليها المجتمع الرأسمالى (مضاعفة اليأس - بالطبع - أن الاستبداد فى حالة هذا المجتمع الأخير يمارس فى إطار ظاهرى مخفف من الحريات الليبرالية ، ومن خلال اغراق الطبقة الثورية المحتملة فى وهم الاستهلاك التى يفترق إليها ، نحو معظم الأحيان ، من يعيشون فى ظل النظام السوفيتى) .

إن النظام السوفيتى كان يستهدف من الثورة إعادة تشكيل المجتمع وفقاً لمقتضيات العقل ، وإزالة التناقض بين الطابع الاجتماعى لعملية الإنتاج (وهو طابع لا بد من

لأن عملية الإنتاج تفترض بطبيعتها اشتراك صاحب العمل بالآلة والعامل بقوته والمجتمع بأسره فى انتفاعه من الناتج) والطابع الفردى للملكية الثروة - وتلك هى الأهداف الفعلية للنظرية الماركسية فى صورتها الأصلية . ولكن الذى حدث بالفعل هو أن النظام السوفيتى أخذ يتباعد بالتدريج عن التعاليم الماركسية ، حتى أصبح نظاماً قائماً بذاته ، ينبغى أن يحكم عليه بمعزل عن النظرية الأصلية التى ظهر فى ظلها . ومع ذلك فقد ظل يستخدم الصيغ الماركسية التقليدية كشعارات سحرية يظلب بها الباب المواطنين ، ويخدر بها عقولهم حتى تنتشر بينهم روح المسابرة والرضوخ ، وهى نفس الروح المميزة للإنسان المجتمع الرأسمالى المتقدم .

ولقد وقع النظام السوفيتى فى فخ السعى إلى التفوق الإنتاجى ، فكانت النتيجة أن تكررت فيه نفس الأخطاء التى تولدت عن هذا السعى فى المجتمع الرأسمالى . فالهدف الذى يتجه إليه المجتمع السوفيتى ، بكل قواه ، هو تجاوز معدلاته الإنتاجية باستمرار حتى يلحق بالغرب ثم يتفوق عليه . وحين تصبح الزيادة الانتاجية غاية قصوى ، يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد أداة لتحقيق الهدف الاسمى ، وتخضع جميع الاعتبارات الإنسانية لتنفيذ التخطيط الشامل . ومن الضرورى أن يؤدى استهداف الزيادة الانتاجية إلى وضع نظام أدارى يتسلط على كافة جوانب الحياة . فهنا تصبح السيطرة لكبار

رجال الإدارة ، أي البيروقراطيين ، ولكبار الفئسيين المختصين في العمليات الانتاجية ، أي « التكنوقراطيين » وبضيق الانسان نفسه ويقترب بين هؤلاء وأولئك .

فالفرء العامل ، الذي ينتج مباشرة ، تقوم بينه وبين السلطة حوائل وحواجز ، تتمثل في مجموعات كبيرة من المديرين والفنيين الذين يملكون زمام السيطرة على كل الأمور ، بحيث يتحول هذا العامل إلى وسيلة في يد قوى أعلى منه . كما هي الحال في النظام الرأسمالي - لا إلى غاية في ذاته ، كما كان المأمول في الماركسية الأصلية .

أن العامل في ظل الرأسمالية يقترب حين يعجز عن الاهتمام إلى ذاته ، وإلى الهدف من عمله ، في ظل قوى لا شخصية مجهولة ، هي قوة رأس المال ، وتقلبات « السوق » ، والضاربات ، وكلها قوى تؤدي إلى تحويل حصيلة عمله في طرق وممالك لا يعرف عنها شيئاً ، وإلى التصرف فيها على نحو لا دخل لإرادته فيه . ومثل هذا يحدث في النظام السوفيتي ، وإن اختلف نوع القوى التي تسبب هذا الاغتراب . فأساس الاغتراب في هذه الحالة هو « الخطة » التي تشكل بدورها عاملاً لا شخصياً مجهولاً ينبغي أن يخضع له كل فرد في المجتمع وإن لم يكن يستطيع أن يحدد نوع الالتزامات التي ستفرضها عليه ، أو أن يتنبأ بما ستلقيه عليه من مسؤوليات . أن الخطة نوع من التنظيم الأعلى الذي يفرض على كل فرد ، ويمارس على الجميع نوعاً من الإرهاب

غير المنظور . وهي أقوى الوسائل التي يستخدمها البيروقراطيون الاقتصاديون والسياسيون في السيطرة على المجتمع ، والحيلولة دون اشتراك الأفراد مباشرة في تنظيم انتاجهم بصورة تكفل لهم الشهور عن وعى بثمره جهدهم .

وهكذا يسهم التخطيط الشامل في زيادة سلطان الترشيح التكنولوجي ، ويشكل بدوره سلاحاً من أسلحة الإرهاب والقضاء على تلقائية الفرد ، ويتقارب النظام السوفيتي مع الرأسمالية المتقدمة في خلق انسان ذي بعد واحد ، هو البعد الذي تحتاج إليه الخطة ، والذي يسهم في تحقيق المعدلات الانتاجية المطلوبة ، دون اعتبار لأي عامل آخر .

بل إن الصراع بين النظامين السائدين في البلدان الكبيرين : الاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة ، هو ذاته عامل يؤدي إلى تثبيت الأوضاع غير الانسانية في كلا النظامين . فالمفروض أن هذا الصراع جزء من الديالكتيك التاريخي الذي يؤدي ، في نهاية الأمر ، إلى إزالة التناقض بين النظامين لصالح تقدم الانسانية ، بحيث لا يحتفظ من النظامين إلا بما يسهم في خلق أوضاع أفضل . ولكن الذي يحدث بالفعل عكس ذلك : فالاتحاد السوفيتي يعجز عن الموازنة بين الأساس

الأيديولوجي النظري لسياسته ، وبين الواقع الفعلي الذي يظهر بمزيد من الوضوح يوما بعد يوم . فهو ، على المستوى النظري ، لا يزال ينظر إلى البروليتاريا على أنها طبقة واحدة ينبغي أن تتحد كلها ، بغض النظر عن أية اختلافات في المستوى الاقتصادي للقضاء على استغلال النظام الرأسمالي . وفي مقابل هذه النظرة « الدولية » إلى الطبقة العمالية ، يشهد الواقع بحدوث تحول أساسي في البروليتاريا ، جمل جزءا كبيرا منها يتحول إلى فئة غير ثورية مندمجة في النظام الرأسمالي المستغل على نحو يوحى بوجود اتحاد في المصالح بين العمال وبين بقاء النظام القائم . وهكذا طرأ على فكرة « التناقض » بين العمال والرأسماليين تغير أساسي ، لم تعترف به الأيديولوجية السوفيتية نظريا . ومما يزيد الأمر تعقيدا أن الممارسة السياسية للاتحاد السوفيتي ، بوصفه دولة (لا بوصفه نظاما يطبق أيديولوجية معينة) تضطره إلى الاعتراف . ولو بصفة جزئية - بهذا الواقع القائم ، وبأن الصراع الدولي ليس صراعا بين طبقتين متناقضتين يتخطى حواجز السياسة القومية ، وإنما هو إلى حد معين على الأقل ، صراع بين « دول » لها مصالح متكاملة محددة .

أما في الجانب الآخر فإن الولايات المتحدة تستفسل الصراع بينها وبين الاتحاد السوفيتي أحسن استغلال ، بحيث أصبحت تجني نفعا من وجود هذه القوة المنافسة

لها (بعكس ما كان متوقما) . فكلما أحرز الاتحاد السوفيتي تقدما في مجال ما ، استغلت الرأسمالية هذا التقدم في شحذ قواها من أجل أحرار تقدم مناظر ، أو من أجل الاحتفاظ بتفوقها . كذلك فإن حدة المنافسة أفاقت في استمرار اقتصادات الحرب فترة أطول مما ينبغي بعد انتهاء الحرب ، ومن المعروف أن الرأسمالية هي المستفيدة دائما من توجيه الاقتصاد في خدمة الأغراض الحربية . ويمكن القول بوجه عام أن وجود « العدو » هو جزء من الأسلوب الدفاعي الذي يحث به النظام الرأسمالي نفسه ، ويحافظ به على وجوده . وكما أفلحت الرأسمالية في تحويل التناقض بينها وبين الطبقة العاملة في الداخل لصالحها ، كذلك أفلحت في تحويل التناقض بين العسكريين الدوليين في اتجاه تعبئة قواها الخاضعة واسكات صوت المعارضة في داخلها وتحقيق الازدهار في اقتصادها . وهكذا يكون مسن الضروري لها أن تحتفظ بصورة « العدو » حية أمام الشعب حتى تحافظ على استغلالها له ، أي أنها تحول التناقض إلى سلاح يخدمها ويساعد على بقائها بدلا من أن يسهم في هدمها (١٥) .

مقومات الحضارة الحديثة

يحتل النقد السلبي الجانب الأكبر من تفكير ماركيز
ويشغل العدد الأكبر من صفحات كتبه . وليس هذا
بالأمر المستغرب ، إذ أنه لا يقتصر على نقد نظام بعينه ،
بل أنه يتقد كل النماذج الموجودة ، سواء منها الرأسمالية
أو الاشتراكية كما هي قائمة بالفعل . وهو يرى أن
« أحادية البعد » هي مرض العصر ، أو هي المظهر الرئيسي
لضجالة الإنسان وغفلته ، والانحراف والتشويه الذي طرأ
على حياته . فالإنسان « ذو بعد واحد » في المجتمع
الرأسمالي المتقدم ، وفي التطبيقات الاشتراكية الكبرى
في العالم المعاصر . أن البعد الواحد ، باختصار ، هو
سمة الحضارة الحديثة في أشد صورها تقدما واكتمالا .
على أن ماركيز لا يقف عند حد تشخيص أمراض
الحضارة الحديثة ، وإنما يعرض تصوره الإيجابي لحضارة
أخرى تحقق للإنسان أبعاده المتعددة ، وتكمل فيها
مقومات الحياة الحقة . وبطبيعة الحال فلا بد لبلوغ هدف
كهذا من مراجعة شاملة للطريق الذي ظل الإنسان يسلكه
حتى اليوم ، وللأهداف التي ظل يبذل الجهد ويتحمل

العناء من أجل تحقيقها . ذلك لأن الإنسان الحديث كان يسلم بأمور معينة يظنها بديهية مع أنها قابلة للمناقشة، بل أنها ربما كانت أصل البلاء الذي يعيش فيه . ومعنى ذلك أن الحضارة الحديثة بأسرها تظن أن المبادئ التي تقوم عليها مطلقة ، مع أنها في واقع الأمر مبادئ نسبية يمكن الخروج عليها ، وربما كان خلاص الإنسان الحديث يكمن في مدى قدرته على تجاوزها .

ان الأسس التي تركز عليها الحضارة الحديثة هي زيادة الانتاجية والتقدم التكنولوجي . وهذه أسس تفرض مقبدا دون مناقشة . وهي تتخطى الانقسامات الأيديولوجية ، اذ انها هي الغاية القصوى في كل من النظامين الرأسمالي والاشتراكي كما يعيشان بيننا اليوم ويعتقد ماركيز أن التشخيص الحقيقي لمرض العصر الحديث هو أن الإنسان يعيش فيه متلهفا على الانتاجية الزائدة ، لاهتا وراء الكشوف والاختراعات التكنولوجية المتجددة ابدا ، وبذلك يضع الوسائل موضع الغايات . ذلك لأن على الإنسان أن يدرك أن الانتاج والتكنولوجيا مجرد وسائل . وعليه ان يتساءل : لأي غرض ينبغي أن ازيد من انتاجي ؟ وما هي الغاية التي سأستخدم من أجلها التجديدات التكنولوجية ؟ ومع ذلك فان هذه الأسئلة ، على بساطتها ، لا تطرح في العصر الحديث ، بل ينقاد الإنسان لرغبته العمياء في التفوق في سباق الانتاج والاختراع وكأنه مسوق بقوة قدرية غامضة قد تؤدي به في النهاية الى حتفه .

على أن من الضروري أن ننبه ، بادىء ذي بدء ، الى أن ماركيز لا يستهدف دعوة الإنسان الحديث الى التنازل عن تقدمه الاقتصادي والتكنولوجي . فهو لا ينتهي الى ذلك النمط من المفكرين الذين ينادون بالعودة الى عصور ما قبل الصناعة وما قبل التكنولوجيا ، وينصرون أن سعادة الإنسان الحقيقية إنما تكون في العودة الى الارتباط المباشر بالطبيعة البريئة . بل أن المجتمع الانساني الذي يحلم ببلوغه يفترض وجود مستوى عال الى أبعد حد من القدرة الانتاجية ومن التقدم التكنولوجي . ولكن المهم في الأمر انه يدعو الى وضع هذه الاعتبارات الاقتصادية والفنية حيث ينبغي أن تكون : أعني بوصفها وسائل تخدم غايات تعلو عليها - غايات لم تصل اليها ، ولا يمكن أن تصل اليها ، الإنسانية الحالية المكتفية بعالم الوسائل . فهدفه هو أن يتجاوز الانتاج والتكنولوجيا مع احتفاظه بهما ، أعني البحث عن حضارة جديدة تستوعب الحضارة القديمة في داخلها ، دون أن تلغيها ، بحيث تكون العلاقة بين القديم والجديد علاقة جدلية بالمعنى الهيجلي : فالجديد يلغى القديم لأنه يتجاوزه ولكنه في الوقت ذاته يحتفظ به لأنه يشتمل عليه بوصفه جانبا من جوانبه . أو لنقل ، من زاوية أخرى ، ان العلاقة بين المجتمع القائم على الانتاجية والمجتمع الذي ينشده ماركيز - والذي سنوضح تفاصيله بعد قليل - أشبه بالعلاقة بين هندسة اقليدس والهندسة اللا اقليدية :

فالاختلاف لا يفرق إلا، كما نرى، لكننا ندرجها نسميتها، وتجاهلنا معها حالة خاصة متعلقة علم، محالاً، وبين «، تضيق النما أمكازات جديدة لم تكن تختل علم، بالانصار النسبة، القلب.

أ - من ماركس الى فرويد :

كانت وسيلة ماركس-لورنس لمعالجة المجتمع الجديد هي أن يعيد تفسير أفكار فرويد على نحو يتيح تعويض ما يفتقر اليه الفكر الماركسي، أو التوفيق بين تعاليم فرويد، وبين آراء ماركس الشاب مع مزجها معاً بعناصر من نيتشه، بحيث يصبح المركب الناتج ملائماً لروح العصر الحاضر.

ذلك لأن ماركس - في ظروف عصره الخاصة - قد ربط بين تقدم الإنسانية وبين العمل، بحيث أصبح من الأمور المسلم بها فيما بعد أن حضارة الإنسان المعاصر في صميمها حضارة عمل، وأن الإنسان - في أحسن الظروف - لا يستطيع أن يحيا حياة أفضل إلا بقدر ما يبذل في عمله من جهد. ولقد كانت نتيجة ذلك أن تركز الاهتمام على القيم العقلية التي تتيح ترشيد العمل في سبيل الوصول إلى إنتاج أوفر، وعلى القيم الأخلاقية التي تسمح بتحقيق توزيع عادل لثروة المجتمع. وخلال ذلك كله نسيتم قيمة

- ٦٦ -

« السعادة »، التي ترتبط أساساً بحياة الإنسان البيولوجية، واغفلت مشاعر الإنسان الحسية وحاجاته الحيوية، وتركز الاهتمام على الحاجات العقلية والاقتصادية فحسب. وعلى الرغم من أن ماركس قد أشار إلى عناصر أساسية يستحيل بدونها أن يتحقق الإنسانية تقدماً حقيقياً، فإن عنصر « الفريزة » وتحقيق الرغبات الحيوية كان مفقداً تماماً في كتاباته، إذا استثنينا بعض الإشارات غير الواضحة في كتابات الشباب.

إن الإنسان عند ماركس يظل دائماً الإنسان العامل، المنتج، وعلى قدر جهده يمكنه أن يحرق تقدماً. أما الإنسان الحي، بفرائزه وأرادته ونزوعه إلى الحب، فلا مكان له في فكر ماركس. على أن ماركس يؤمن بأن القوى الانتاجية قد وصلت في مجتمعنا المعاصر. بفضل التقدم التكنولوجي الهائل، وتطبيق مبدأ التسيير الذاتي (الأمثلة) على نطاق واسع، إلى مستوى يسمح للإنسان بأن يعود مرة أخرى إلى الاستمتاع بحيويته، ويتيح له أن ينهل من منابع غريزته المتدفقة، ليستعيد تلك « السعادة » أو « اللذة » التي حرمها إياها مجتمع الإنتاج والعمل. لقد أصبح الإنسان قادراً على أن يشيد عالماً مزدهراً يتخلص فيه من العمل القاهر، ويكتفى بعمل أشبه باللهو أو اللعب، لسكنى يتفرغ للاستمتاع بفرائزه الطبيعية، لا على مستوى بدائي، بل على أرفع مستوى

تتيح له الحياة الحديثة . ولنقل : بلغة ماركيز ، ان في استطاعة الانسان اليوم ان يستمض عن حضارة العمل الشاق والصناعة بحضارة « الإيروس » Eros مفهوما بهذا المعنى الواسع : اى بمعنى العودة الى المنابع الحيوية للانسان ، والاستمتاع بالفريضة الى جانب العقل ، واستعادة الحب الذى تجاهله المجتمع الصناعى او ابتذله شر ابتذال .

ان الانسان بحاجة الى ثورة جديدة تتجاوز نطاق الثورة الاجتماعية : ثورة تعيد اليه قيمة السعادة الحيوية وترد اليه وعيه بالفريضة واحساسه بالجمال . مثل هذه الثورة لا نستطيع ان نسترشد فيها بتعاليم ماركس (وان كانت هذه التعاليم تقدم فى الواقع الأساس الذى لا يمكن تحقيقها بدونه) ، بل ينبغى علينا ان نلجأ ، من اجل استيضاح معالها ، الى فرويد .

ومن واجبنا ان ننبه القارىء الى ان ماركيز لا يبحث آراء فرويد وفى ذهنه ان يتعمق فى اساليب التحليل او العلاج النفسى ، بل ان كتاباته عن فرويد ، وخاصة كتابه الهام « الإيروس والحضارة » Eros et Civilisation تشخذ على الدوام وجهة نظر الفلاسوف ، وفلاسوف الحضارة على وجه التخصيص . ومن هنا فانه لم يهتم كثيرا بمؤلفات فرويد التى تعرض نظرياته العلاجية ، بل كان اهتمامه مركزا على كتابات فرويد ذات الطابع الحضارى والفلسفى .

فى هذه الكتابات عرض فرويد فكرة « الإيروس » بوصفه الطاقة التى تكمن فى اصل كل حضارة . ذلك لأن نمو الفرد ، اى انتقاله من الانانية الى الغيرية ، وكذلك نمو الإنسانية . يفترض مقدما عامل الحب ، سواء فى صورته الجنسية المباشرة ، او صورته المتسامية المحورة فنمو الفرد يتحقق حين يعمل الطفل حسابا للواقع وينظم سلوكه على اساسه ، بعد ان كان يبحث عن اشباعه المباشر ثم ادرك ما يضعه العالم امام هذا الاشباع المباشر من عقبات . ونمو المجتمع يتم باعلاء مماثل للطاقة التى لا تستطيع التعبير عن نفسها مباشرة ، بل تتخذ لنفسها تعبيرات غير مباشرة ، تتمثل فى المبادئ الاخلاقية والدينية ، وفى التعبير الفنى والادبى .

ومعنى ذلك ان الحضارة تفرض على الانسان الوانا من القهر ، وانواعا من التجهيزات ، اى ان التحضر هو فى اساسه تغيير لطبيعة الانسان الاصلية ، وطرح لمبدأ اللذة المباشرة فى سبيل الخضوع للأمر الواقع . وكلما ازدادت الحضارة نموا . انتصر « مبدأ الواقع » على « مبدأ اللذة » وازداد التحكم فى الفرائز الطبيعية عن طريق النظم والقوانين . ومع ذلك فان مبدأ اللذة لا يختفى تماما ، وانما يظل يفصح عن نفسه فى صور غير مباشرة يحاول فيها التخلص من سيطرة مبدأ الواقع : كالحلم والخلق الفنى والخيال ، وهى صور ينبثق فيها المكبوت ويفصح عن نفسه . والمهم فى الأمر ان المكبت هو الثمن الذى

يدفعه الانسان لقاء تقديمه الحضارى . وهكذا يظل الانسان يعمل وينتج ، بدلا من ان يستجيب لدوافعه الطبيعية ، ولا سيما الجنس ، ما دامت الموارد لا تكفى لاعاشة افراد المجتمع بلا عمل . فالايروس اذا ترك وحده يمنع الانسان من العمل ، ويحرم المجتمع من وسائل العيش ، ومن هنا كان لا بد من طرحه جانبا ، والتركيز على الانتاج والعمل . اى ان الايروس عاجز عن اقامة الحضارة ، ولذلك كان من الواجب انكاره اذا اراد المجتمع ان يقيم لنفسه حضارة مرتكزة على الجهد والعمل .

ان المجتمع ، فى رأى فرويد ، يحتاج الى المكبت لكي يبني حضارته . وهذا رأى لا يملك ماركسوز ان يوافق عليه . وما اظن ان احدا يستطيع ان يجادل فى الفكرة القائلة ان مجرد تكوين مجتمع يعنى تنازل الافراد عن قدر من حاجاتهم ورغباتهم المباشرة فى سبيل مبدأ اعم منهم . واو معنا الفكر قليلا لتبين لنا ان نظرية العند الاجتماعى ، بل نظريات الفلاسفة القدماء - وعلى راسهم افلاطون - فى تكوين المجتمع ، تنطوى على رأى مواز لرأى فرويد هذا ، ولكن على المستوى الاجتماعى بدلا من المستوى النفسى . ولكن فرويد لا يكتفى بذلك ، بل يؤمن بأن عكس القضية السابقة صحيح ايضا ، اى بانه لا حضارة بدون كبت او قمع ، وبأن من المستحيل قيام حضارة بلا كبت . وهذا ما يعترض عليه ماركسوز .

ذلك لان قضية فرويد تظل صحيحة صحة نسبية ،

اى انها تسرى على المجتمعات التى كان ضيق نطاق الانتاج فيها يحتم تعبئة كل الموارد من اجل العمل ، ويحتم بالتالى تجاهل الايروس . ولكن مجتمعنا الحالى تظهر فيه ، لأول مرة ، بوادر تدل على امكان الاستغناء عن القمع ، واقامة حضارة لا تركز على الكبت ، تكون هى الحضارة « المطلقه » الوحيدة التى يمكن تصورها . ذلك لأن المجتمع الصناعى الحالى اصبح قادرا على تحقيق قدر هائل من الوفرة ، واصبح من الممكن ، عن طريق التقدم التكنولوجى الهائل ، وانتشار الآلية الذاتية (الاوتومية) ، ان يتوافر الاساس المادى الذى يتيح انتقال المجتمع الى شكل جديد للحضارة لا يعود فيه العمل الشاق ضروريا ، بل يتفرغ فيه الانسان لتحقيق طبيعته الحيوية . فالآلات اصبحت قادرة على ان تسير بذاتها ، مع حد ادنى من التدخل الانسانى ، وان تنتج فى الوقت ذاته بوفرة لم يكن يحلم بها الانسان فى اى عهد مضى . وعن طريق هذا التحول التكنولوجى الحاسم ، يستطيع الانسان ان يتحرر من الاغتراب الذى يعانى فيه العمل المادى الشاق ، وان يكرس انتاجه الوفير لصالح قواه الانسانية ، ويحقق ذاته لأول مرة فى تاريخه الطويل .

ولكن الذى حدث بالفعل ، فى تاريخنا المعاصر ، هو ان الانتاج الوفير لم يستغل للقضاء على القمع ، بل لزيادته ، ولا لشباع حاجات الانسان الحقيقية ، بل لاشباع نهم المنتجين الى الربح والى المزيد من الانتاج .

ويسترتب على ذلك فائض من العمل المسترتب غير
الضروري ، كما يترتب عليه كبت زائد *sur-repression*
للفرائز ، والواقع ان هذا القهر يزداد كلما ازدادت بشائر
التحرر ظهورا ، ولكنه في الوقت ذاته يكشف بوضوح
عن التناقض الصارخ الذي يمزق حضارتنا الحديثة .
ففي هذه الحضارة توجد ، كما قلنا ، جميع الامكانيات التي
تتيح قيام مجتمع لا يلجأ الى الكبت والقهر ، وللمسكن
الواقع الفعلي الذي نلمسه فيها هو ازدياد القمع واحكامه
وتحوله الى الصيغة العقلانية التي تزيد من فعاليتها .
هذا التناقض بين الامكانيات والواقع هو مظهر ديكالكتيكي
للصراع بين السيطرة والتحرر ، وهو يدل بوضوح على
ان الظروف أصبحت مهياة لادخال تغيير جذري على
حضارة الانسان .

ولعل العامل الحاسم الذي يساعد على احداث هذا
التغيير ، هو ان القمع قد أصبح في عصرنا الحاضر ،
قمعا اراديا من صنع الانسان . فعلى حين ان الضرورة
الطبيعية ، التي تتمثل في ندرة الموارد وعدم كفايتها
لتلبية الحاجات ، كانت فيما مضى تحتم القمع وتجعله
امرا لا مفر منه لتنظيم المجتمع ، فان الوفرة التي حققها
المجتمع الحديث جعلته غير مدفوع الى ممارسة القمع
بحكم الضرورة الطبيعية ، بل ان أصل القمع الحالي
انساني بحت . وبعبارة اخرى فان العوامل الاجتماعية
والسياسية - لا العوامل الطبيعية - هي التي تؤدي الى

القمع السائد الآن ، وهي تدفع المجتمع الى تطبيع مسبق
اساليب معينة في توزيع ثروته ، تحتم سيطرة البعض
على البعض الآخر .

واذا كنا نسلم ، من تجاربنا الراهنة ، ان القمع الذي
يمارسه الانسان شر من القمع الذي تحتمه الضرورة
الطبيعية ، فينبغي ان ندرك ، مع ذلك ، ان هذا التغيير
يعطينا على الأقل املا في المستقبل . ذلك لان ما يمارسه
الانسان بارادته ، يستطيع الانسان ايضا ان يتخلص
منه بارادته . فنحن اليوم في مرحلة تاريخية لم تعد توجد
فيها اية عقبات طبيعية في وجه القضاء على الكبت ، وكل
ما نعانيه عقبات من صنع الانسان ، ومن ثم يستطيع
الانسان ان يتجاوزها ، وان ينتقل الى المرحلة العليا
للتطور الاجتماعي ، اعني المجتمع القائم على تحقيق
الرغبات الحقيقية للانسان ، واشباع حاجته الى الحب
والسلام ، واحلال حضارة « الايروس » محسلة حضارة
العمل الشاق والصناعة والانتاجية العمياء .

ب - حضارة الايروس :

عسى الرغم من ان ماركيز-بور يبدو كما
ان كان يتجاوز ماركس ، الذي ظل تفكيره
محصورا في نطاق مبدأ العمل والعدالة ، ليستمد مقومات
حضارة المستقبل من فرويد ، الذي استطاع ان يجعل

لمبدأ اللذة والسعادة مكانة رئيسية في تفكيره ، فإنه في واقع الأمر يتخطاهما معا ، لأنه يضيف إليهما عناصر تنتمي إلى صميم عصرنا الذي يتميز بتطورات لم يستطع نل من المفكرين الكبار أن يتنبأ بها تنبؤا دقيقا .

لقد أصبح في استطاعة الإنسان ، لأول مرة ، أن يحيا حياة خلت من الكبت ، ويقف من غرائز الحياة موقف الإيجاب المطلق . وعلى حين أن الأيروس والحضارة كانا منفصلين ، بل متضادين عند فرويد ، فإن ظروف المجتمع الحالي تتيح ، في رأي ماركيز ، الجمع بينهما من أجل إقامة حياة إنسانية مكتملة العناصر ، يتحقق فيها التوافق التام بين مختلف جوانب الطبيعة البشرية .

في حضارة « الأيروس » هذه تصبح للخيال الغلبة على العقل . ذلك لأن العقل كان الأداة الرئيسية في يد حضارة الكبت والقهر . وهو الذي أتاح للمجتمع الصناعي أن يحقق أعظم انتصاراته في ميدان الإنتاج ، وأن يتسلط على كل جوانب حياة الإنسان ويوجهها في خدمة أغراض الربح والتوسع الاقتصادي . لذلك كان من الضروري استعادة التوازن بين « الأيروس » و « اللوجوس » لحساب الأول ، ولكن دون أنكار تام للثاني . وعلى هذا النحو وحده يصبح الإنسان « كلى الجوانب » Omnilatéral

بعد أن كان من قبل « أحادي الجانب » unilatéral (١٦)

وعلى الرغم من أن تفكير ماركيز يتسم بقدر ملحوظ من الوحدة ، فإن تأكيد هذا إمكان قيام حضارة متكاملة

الأبعاد تحل محل الحضارة الحالية ذات البعد الواحد . هذا التأكيد لم يكن من السمات المميزة لتفكيره على الدوام . فهو قد اختتم كتاب « الإنسان ذو البعد الواحد » بلهجة متشائمة تعبر عن يأسه من إمكان تغيير المجتمع الحالي إلى مجتمع أفضل . ولكنه في كتاب « نهاية اليوتوبيا La Fin de L'Utopie »

ينتقل إلى موقف أكثر إيجابية ، فيؤكد إمكان الانتقال إلى المجتمع الجديد باستخدام التكنولوجيا المتقدمة في القضاء على اقتصاد الملكية الخاصة والإنتاج لأجل الإنتاج وينتقل في كتاب « نحو التحرر Vers La Liberation

(١٩٦٩) إلى حديث أكثر تفصيلا عن القوى التي تستطيع القيام بهذا التحول إلى المجتمع الجديد ، والتي تساعد الإنسان على أن يرتد إلى ما هيته الحققة ، بوصفه كائنا أيروطيقيا (نسبة إلى الأيروس) يتخذ من القيم الجمالية هدفا رئيسيا لحياته ولعلاقاته مع الآخرين .

وأهم ما يتصف به تفكيره في هذه المرحلة هو تأكيد أن الحديث عن الحضارة الجديدة لم يعد من قبيل التفكير اليوتوبي ، الذي يتعلق بمشروعات اجتماعية يستحيل تحقيقها موضوعيا . بل أن ظروف عالم اليوم ، التي تجعل الانتقال أمرا ممكنا من الوجهة العملية ، تضع حدا لليوتوبيا ، وتجعل التفكير في عالم الغد خارجا عن نطاق الأحلام ، بل تجعله أكثر واقعية من أي تفكير يقتصر على حدود المجتمع القائم بالفعل .

فما هي إذن خصائص حضارة الأيروس هذه ؟

أول ما يطرا على الذهن ، حين تصادفه كلمة «أيروس» هو الجنس . فمثل هذه الحضارة لا بد أن تكون لها نظرة مختلفة كل الاختلاف إلى الجنس ، نابعة من تخلصها من الكبت بصورة نهائية . فهي تعلى الجنس إبعاده الكاملة في إطار من انعدام الكبت . وربما توهم المرء مما قلناه أن الحضارة الحالية تتجاهل الجنس نتيجة لإصرارها على القمع والكبت ، ولكن حقيقة الأمر عكس ذلك . ففي هذا المجتمع الذي يستهدف الربح من كل شيء ، ويبتذل كل شيء - حتى أقوى عواطف الإنسان والصقها به - يتخذ الجنس صيغة السلعة التي تنتج بالجملة ، وتباع وتشترى في السوق . وتقوم وسائل الدعاية بدور كبير في تضخيم صور نمطية للجنس والتلهيل لها وفرضها على أذواق الناس فرضاً . وتوسع إبعاد الجنس إلى حد مخيف ، ويتدخل في كل جوانب حياة الإنسان ولكنه بظل مع ذلك مقيداً محصوراً في إطار يحدده المجتمع منذ البداية ، حتى لا يصبح حراً طليقاً .

هذا الجو أبعد ما يكون عن التسامح ، الذي يفترض فرويد أنه ملازم للكبت . فالجنس ينحط ويبتذل ، وينتشر على أوسع نطاقاً ، ولكن في إطار من الكبت الشديد ، ودون أن يصحبه إشباع حقيقي أو متعة حقيقية . أنه أبعد ما يكون عن طبيعته الأصلية التلقائية . فكل شيء فيه منخطط مدروس ، يستهدف إفراق الإنسان

بالصور والتعبيرات والإيماءات الجنسية التي تحفل بها الصحف وأفلام السينما ، ولكن دون إشباع مطالبه منه . ولو شئنا الدقة لقلنا أن ما يقدم إلى الإنسان ليس هو الجنس ذاته ، بل هو بديل عنه ، هو خيالات وأوهام تحل محله وتزيد من طابع الكبت المسيطر على نظرة المجتمع إلى الجنس . هذا التفاف ذو الوجه المزدوج الذي لا يمكن أن يعد حرماناً ولا إشباعاً ، لا بد أن ينتهي في حضارة الأيروس ، لكي يحل محله انطلاق وتحرر لقوى الإنسان الطبيعية ، وعلى رأسها الجنس .

على أن الجنس ليس هو العنصر الوحيد في حضارة الأيروس ، بل أن هناك مجموعة كاملة من القيم ، ومن الحاجات الجديدة ، تظهر في المجتمع الجديد ، وترتبط على نحو مباشر أو غير مباشر بفكرة الأيروس ، وإن لم تكن منتمة إلى مجال الجنس . ذلك لأن الحاجات الإنسانية ليست شيئاً ساكناً جامداً ، بل هي تتطور دينامياً مع تطور حياة الإنسان . ولقد كانت ظروف الحياة الراهنة التي يعيشها الإنسان تحتم ظهور حاجات وقيم تسدع النظام القائم ، كالصراع من أجل العيش ، والبحث عن الربح ، والكبت الزائف للفرائز ، والاتجاه إلى الهدم والدمار . أما المجتمع الذي يصبح فيه العمل (بفضل التقدم التكنولوجي الهائل) نوعاً من اللهو (١٧) ، فتسوده حاجات من نوع مختلف تماماً : كالحاجة إلى السلام والهدوء والجمال والسعادة .

ويلخص ماركيزو نمط الحياة الذي تسوده هذه القيم الجديدة في عبارة «الحياة المسالمة أو الراضية L'existence Pacifiée» ، وهي حياة تتسم بالبساطة ومراعاة مطالب الإنسان الحقيقية في كل شيء . وأهم هذه المطالب جميعا ، الحاجة إلى السلام ، التي تعني أساسا القضاء على روح الهدم والتخريب السائدة في المجتمع الراهن ، وهي الروح التي تتمثل في الاستعداد الدائم للعدوان وشن الحروب ، وفي الاستخفاف بالحياة البشرية ، وإيثار خدمة الموت على خدمة الحياة ، والتفنى في التنكيل بالخصوم وإذلالهم .

ويؤكد ماركيزو أهمية الاستمتاع بالوقت الحر ، أي بما نسميه الآن وقت الفراغ ، في المجتمع الجديد . فعلى حين أن المجتمع الحالي يسيء استغلال هذا الوقت لخدمة أغراضه الاستهلاكية الخاصة ، ولنشر القيم التي تدعم النظام القائم ، فإن مجتمع المستقبل يجعل لهذا الوقت أهمية قصوى ، نظرا إلى ضسالة الوقت الذي سيقضيه الإنسان في عمله ، وإلى أن هذا العمل ذاته يتخذ طابعا أشبه باللعب . ففي الوقت الحر تتاح للإنسان فرصة حقيقية لكي يستعيد ذاته ، ويحقق التوافق مع نفسه ومع الآخرين ، أبل أن النشاط الذي يمارسه الإنسان في هذا الوقت سيصبح هو الغاية ، على حين أن نشاطه في العمل سيصبح مجرد وسيلة . وأهم عناصر شغل هذا الوقت الحر هو الاستمتاع بالقيم الجمالية ،

نفسى هي - هي نظر ماركيزو - الشرط الاساسى لاكتمال شخصيه الانسان .

ويبسط ماركيزو اهتماما كبيرا بالحاجة إلى الهدوء ، وإلى انفراد المرء بنفسه *eue seul*

وإصرار على الاختلاف بمن يختارهم هو ذاته ، وحاجة كل إنسان إلى الاستمتاع بخصوصية الحياة ، أي بمجال خاص به *sphere Privée* . ولذلك كان

ينصوّر المجتمع الجديد ، لا على أنه مجتمع *société de mass* بل مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص أحرار ، يعيشون في مدن خلت من قبح التصنيع الرئسمالي . يستعان فيها بالتكنولوجيا ، وبالفنارات الجمالية لدى الإنسان ، من أجل تغيير وجه العالم بحيث يندو ملائمة لحياة قائمة على السعادة الحقة : السعادة التي لا تشتري ولا تمنح لقاء ربح .

هذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد ، هو المحور الجمالي . فالحب والسلام والهدوء والتوافق ، كل هذه وسائل لتحقيق أعظم قدر من المتعة الجمالية للإنسان . وتصور الأيروس ذاته ، أي القوة الحيوية لدى الإنسان ، يرتبط أوثق الارتباط بالنظرة الجمالية إلى الحياة . وفي هذا الجانب الحاسم من تفكير ماركيزو كان دوره واضحا كل الوضوح بماركس الشاب (إلى جانب المنصر الفرويدى بطبيعة الحال) . فالسعى إلى مجتمع تصبح فيه الحاجات المادية للإنسان ميسرة ، وتقل فيه

مشقة العمل الى ادنى حد ، هو خطوة لا بد ان يتبعها تحقيق غاية عليا ، هي اهداء الانسان الى ذاته من خلال القيم الجمالية . اى ان النشاط الجمالى سيمصبح فى هذه الحالة هو التعبير الحقيقى ، الحر ، عن ماهية الانسان .

لقد دأبت البشرية ، منذ عهد ارسطو ، على ان تعرف الانسان بأنه حيوان عاقل او ناطق ، وبلغ هذا الاتجاه قمته ، من جهة ، فى عصر التصنيع الرأسمالى ، بما يفترضه من قرشيد عقلانى تام لكافة جوانب نشاط المجتمع ، ومن جهة اخرى فى تأكيد الماركسية الناضجة لدور العقل كأساس لبناء المجتمع الجديد . ولكن ماركيز يؤمن ايمانا عميقا بأن الانسان الى جانب كونه عاقلا ، هو ايضا كائن خيالى ، بل ان حساسية الانسان تتجه الى تأكيد دور الخيال فى حياته ، والتمرد على القمع والطفان الذى يمارسه العقل . وفى الانسان الجديد يقترن التحرر دائما باعلاء دور الخيال الذى يقوم بالتوسط بين الملكات العقلية والحاجات الحسية (١٨) . ان الانسان ، باختصار ، كائن جمالى ، بشرط ان تفهم هذه الصفة بمعنى يقترب من اشتقاقها الاصلى فى اللغة اليونانية ، اى بمعنى اتجاه الانسان الى الوعى الحسى بنفسه وبالعالم فى توافق .

وهكذا يظهر ماركيز هنا على انه مفكر آخر من دعاة « العودة الى الطبيعة » ، ومن انصار رد اعتبار الحب

والخيال والم عاطفة ازاء طفيان العقل . والفارق الوحيد بين دعوته الى اتخاذ القيم الجمالية هدفا لاسمى للحياة الخالية من الكبت ، وبين دعوة انصار العودة الى الطبيعة التقليديين ، هو ان هؤلاء الاخيرين يحلمون بالطبيعة البسيطة الساذجة ، والبدائية فى بعض الاحيان ، على حين ان نزعة ماركيز الطبيعية ملائمة لعصر التكنولوجيا الرفيعة . والواقع ان نزعات العودة الى الطبيعة كانت ، فى كل العصور ، رد فعل ساخطا على المجتمع القائم ، وكانت تتشكل وقتا لطبيعة هذا المجتمع . ومن هنا فان هذه النزعة قد اتخذت عند ماركيز شكلا جماليا حسيا ، يقوم على اساس الوفرة التى يحققها مجتمع شيوعى (بالمعنى العام) ، يسوده شعار « من كل حسب قدراته ، ولكل حسب حاجته » . ووسيلة استعادة الوحدة الاصلية المفقودة بين الطبيعة والانسان ، هي سيادة مبدأ اللذة ، وسيطرة القيم الجمالية .

ومن الواضح ان ماركيز يجعل للفن ، فى نظرته العامة الى الجديد ، دورا اساسية ، بل ان الثورة التى يدعو اليها قد لا تكون فى صميمها الا ثورة جمالية . مثل هذه المذانة الخاصة التى يحتلها الفن فى تفكيره ، تجعله جديرا بوقفه نعرض فيها ، بايجاز ، لتصوره العام للفن .

الفن في مسميته احتجاج عسلي
الواقع القائم . تلك هي ماهية الفن عند ماركيز . ومعنى ذلك أن معارضة الاضطهاد هي المقياس الذي تميز به الفن الصحيح من الفن الزائف . وإذا كان تاريخ البشرية حتى الآن ، هو تاريخ الاضطهاد ، فإن الفن قد أخذ على عاتقه أن يقاوم هذا التاريخ . ذلك لأن الفن يوحى بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة للقوانين القائمة : مثال ذلك أن قوانين الصور أو الشكل تخلق حقيقة مختلفة ، هي في الواقع نفى للحقيقة التي نعرفها ، حتى عندما يكون هدف الفن هو تصوير هذه الحقيقة ذاتها (١٦) .

ولو طبقنا ذلك الحكم على الفنون الخاصة لظهرت لنا طبيعتها النافية أو الرافضة بوضوح . ففي الفن المسرحي يتحطم التوحيد بين المشاهد وبين العالم ، وتقوم مسافة تسمح باستعادة الحقيقة الأصلية للعالم . ويهتز مركز الأشياء اليومية من حيث هي أشياء مسلم بها ، وينتهي الجو لتصور العالم من خلال روح السلب التي يتعين بعد ذلك تجاوزها . وفي الشعر يتحدث الشاعر ، في كثير من الأحيان ، عن تلك الأشياء الغائبة التي تجوس ، مع ذلك في العالم وتسرى فيه . وهكذا فإن الشاعر ، إذ يجعل الغائب حاضرا ، يمارس نوعا من نفى النفي ، شأنه شأن

الفسكر في مساره ، وبهذه الطريق بدوره « للرفض الأعظم » . هذه الاتجاهات تتجلى بوجه خاص عند رامبو ، وفي الدادية والسيرالية ، وهي اتجاهات أصبحت الأدب فيها يرفض ذلك التركيب اللغوي الذي ظل طوال التاريخ يربط بين اللغة الفنية واللغة العادية . وبذلك يعمل الشعر على تقويض العالم وخلق تجربة جديدة ، غير مالوفة ، تؤدي إلى إقامة علاقة جديدة بين الإنسان والطبيعة .

على أن الفن المرتبط بالأيديولوجيات المتصارعة حاليا
هو أقرب إلى الزيف منه إلى الفن الصحيح . ففي النظام السوفيتي يقوم الفن بتصوير الواقع محاكيا للطبيعة naturaliste متجاهلا تماما وظيفته الأصلية بوصفه رفضا للواقع وتباعدا عنه . وفي المجتمعات الرأسمالية يفقد الفن وظيفته الثورية إذ يندمج في المجتمع ، ويتمسك بمبدأ الواقع ، ويدعم النظام القائم بدلا من أن يحارب من أجل تجاوزه ولقد كانت الروح التجارية التي يعامل بها الفن في المجتمع الصناعي الرأسمالي هي الوسيلة الكبرى التي يتبعها هذا المجتمع لابتذال الفن والقضاء على ثورته . فالفن والأدب ينتشران على أوسع نطاق ، ويدخلان كل بيت ، ويبدو ظاهريا أنهما حققا رسالتهما على الوجه الأكمل ، مع أن هذا الانتشار الواسع ذاته هو الذي يؤدي إلى تساقدهما .

وربطهما بمجرى الحياة اليومية الرتيبة ، وادماجهما -
بالتالى - فى النظام القائم .

**فهل يعنى ذلك ان ماركيز يدعو الى عودة الفن الى
قصور النبلاء وصالونات الارستقراطيين ، وإلى تضيق
نطاقه وقصره على صفة مختارة ؟** وإذا كان بيع الاعمال
الادبية الكبرى ، والتسجيلات الكلاسيكية الرائعة ،
فى الصيدليات وأسواق البقالة (كما يحدث فعلا فى
الولايات المتحدة) قد ادى الى تسطيحها وضباب قدرتها
على الرفض والاحتجاج ، فهل يعنى ذلك ان نتنازل عن
المزايا الهائلة التى اتاحها التقدم التكنولوجى ، ونحمل
على الاتجاه الديمقراطي فى الاستمتاع بشمار الفن والادب ؟
يرد « نيكولاس » على هذا التساؤل بقوله : « كثيرا ما
أسئ فهم أفكار ماركيز فى هذه المسألة . فمن السخف
الادعاء بان ماركيز يهاجم انتشار الطابع الديمقراطي
فى الفن والادب . بل انه ، على خلاف ذلك ، يهاجم ما
له بعد واحد ، يهاجم ظاهرة التمثل والاندماج الثقافى
بقدر ما يتم هذا التطبيع الثقافى فى اطار من استمرار
الاستغلال والربح . فلنسلم بمبدأ بيع مؤلفات بودلير
(فى الصيدليات) . ولكن ماذا عسى أن يجسد فيها
القارئ ؟ لا شيء مما كانت هذه الاعمال تنطوى عليه فى
عصرها ، اعنى قوتها المعارضة . وعلى ذلك فاذا كان
التمثل والاندماج الثقافى الحسالى يخلق « مساواة
تقاسفية » ، فانه فى الآن نفسه يحى السيطرة

والتمسك . واذا كان هذا الانتشار يلقى الامتيازات
الارستقراطية القديمة ، بوصفها امتيازات ظالمة
مستبدة ، فانه يدعم المجتمع ذا البعد الواحد الذى
يخلقه الترشيد التكنولوجى ، ذلك الترشيد الذى
يستحيل التباعد عنه او الدخول فيه نزاع معه « (٢٠) .
ومع ذلك فان آراء ماركيز عن الفن به صفة قوة
ثورية رافضة للنظام القائم ، تنطوى على قدر مفرط من
التعميم ، وتعرض لكل ما يتعرض له التعميم السريع
من انتقادات . ذلك لأن ما يسمى بتخروج الفن عن
القوانين القائمة ، هو نوع من المغالطة التى تستغل
الخطأ ، فى استخدام لفظ « القوانين » ، بين القوانين
السياسية او الاجتماعية او الاقتصادية من جانب ،
وقوانين الادراك او رؤية العالم من جانب آخر . فالاولى
قوانين متغيرة يمكن التمرد عليها عندما تكون ظالمة ، اما
الثانية فهي مشتركة بين البشر ، لها قدر كبير من الثبات
الذى تنسجم به قوانين علم النفس عامة ، وتظل صحيحة
فى ظل أى نظام ، وأى وضع اجتماعى . فاذا كان الفن
ينحصر عن القوانين بمعناها الثانى ، لانه يستحسنا
رؤية غير عادية ، وادراكا غير مألوف ، للعالم ، فان
هذا لا يجعل منه على الإطلاق قوة ثورية ضد القوانين
بمعناها السياسى او الاجتماعى .

ولو صح رأى ماركيز هذا ، لكان الفن التجريدى
اشد الفنون ثورية ، لانه اكثرها تخرجاً عن الواقع

القائم وتمردا عليه . ويبدو أن ماركيز يميل ضمننا الى
 الاخذ بهذا الرأي ، بدليل أنه يصيب على الفن السوفيتي
 نزعته الطبيعية Naturalisme التي يرى فيها
 خروجاً عن الفن الحقيقي بما فيه من رفض للواقع
 وابتعاد عنه . ولكن رايه هذا هو ، على احسن
 الفروض ، راي قابل للمناقشة . فقد اثبت تاريخ الفن
 ان النزعة الطبيعية اتجاء اساسي ظل يتردد منذ اقدم
 العصور حتى عصرنا الحاضر ، ولم تكن فترات ظهوره
 فترات تدهور للفن على الاطلاق ، كما أنها لم تكن فترات
 تنسجم بالطابع المحافظ من الوجهة السياسية . هذا
 فضلا عن ان أي اتجاه فني يستطيع أن يزعم أنه يلتزم
 الواقع بمعنى ، ويرفض الواقع بمعنى آخر . فحتى لو
 كان يرفض الواقع « السائد » ، فمن الممكن القول انه
 واقعي بمعنى أنه يبحث عن الاتجاهات المتطلعة الى
 المستقبل ، والموجودة في الواقع الراهن بصورة كامنة ،
 ويعمل على تصويرها . وهكذا فان كل قبول للواقع
 ينطوي ضمننا على رفض لواقع آخر ، والعكس
 بالعكس . ومن هنا فان من غير الممكن الكلام عن فن
 رافض أو فن قابل بالمعنى المطلق .

ومن جهة اخرى فان كثيرا من الاتجاهات الفنية
 التجريدية - وهسو فن لا يمكن وصفه الا بأنه رافض
 للواقع - يمكن أن توصف ، من زاوية معينة ، بأنها
 اتجاهات تدعو الى الرضوخ أو الامتثال من الناحية
 السياسية أو الاجتماعية . ذلك لأن مبدأ التجريد نفسه

يمكن تفسيره بأنه هروب من الواقع وتباعد عنه . وحين
 يفرق الفنان في التجريد فمعنى ذلك أنه يترك الواقع
 العيني الملموس على ما هو عليه ، ولا يقول « لا » أو
 « نعم » لمن يعشون به وينشرون فيه الفساد ، وإنما
 يخلق لنفسه عالما خاصا يمارس فيه فاعليته . وحتى
 لو كان هذا الهروب ناشئا عن السخط ، فانه ينطوي
 من الوجهة الموضوعية على مساعدة ضمنية للأوضاع
 الجائرة القائمة ، تتسلل في السكوت عليه (٢١) .

ومثل هذا يصدق على الربط بين استخدام لغة غير
 اللغة العادية في الشعر ، وبين الثورة على الوضع
 القائم . فليس ثمة علاقة على الاطلاق ، في رأينا ، بين
 « اللغة العادية » وبين الأوضاع الراهنة ، ومن المستحيل
 ان يوصف الاديب الذي يقبل التعبير بهذه اللغة العادية
 بأنه يؤيد النظام القائم لهذا السبب . والواقع ان رفض
 اللغة العادية هو امر لا يتيسر الا لغة محدودة جدا من
 الأدباء أو الشعراء ومن القراء الذين يمكنهم فهم لغتهم
 الجديدة . فهو في أساسه ظاهرة ارسقراطية ، بينما
 الثورة بطبيعتها ظاهرة جماهيرية تحتاج الى وسيلة
 لتفاهم مع الجموع الفقيرة من البشر . ومن هنا ففي
 وسعنا أن نقول ان الشاعر عندما يبتدع لنفسه لغة
 جديدة (قد تكون لها قيمتها الكبرى من الوجهة
 الجمالية الخائصة) يتخذ موقفا انعزالي يتنافى ،
 موضوعيا ، مع الروح الثورية . وفي استطاعته ، لو

شاء أن يكون ثوريا بالمعنى الاجتماعي . أن يتخذ موقف
الرفض في إطار اللغة اليومية ذاتها . وفي هذه الحالة
سيكون رفضه دياكتيكا يكشف عناصر السلب الكامنة
في هذا العالم من داخله ، على حين أن الرفض القائم
على التباعد ، وعلى خلق لغة مستقلة ، هو رفض غير
ديالكتيكي .

ان آراء ماركيز الجمالية ليست مجرد نظرية في
الفن تضاف الى غيرها من النظريات ، بل هي تحتل في
إطار فلسفته موقعا أهم من ذلك بكثير . انها في
حقيقة الامر تعبير عن الغاية القصوى التي يتصورها
للعالم في عصر ما بعد التكنولوجيا والآلية الذاتية .
فالحياة الجمالية الايروطبيقية هي المثل الأعلى للحياة كما
يتصوره في مجتمع المستقبل . وإنسان الفرد ، الذي
ستخلصه الانتاجية اليسيرة والآلية العالية من مشقة
العمل المجهد ، سيكون في الأساس إنسانا يستمتع
بالحب والجمال ، ومن أجل هذا الهدف ينبغي أن يثور
إنسان اليوم على عالمه الذي لا يقدم اليه الحب ولا
الجمال الا في إطار مبتذل ، يخدم أغراض الربح ويحقق
للنظام هدف المحافظة على نفسه . ومن هنا فإن فلسفة
ماركيز بأسرها يمكن أن توصف بأنها نزعة جمالية
مبالغ فيها *eshétisme* وكل نزعة من هذا النوع لا
تستطيع أن تصل ، في آخر المدى ، الا الى تحقيق
رمزي للحسرية . اما التغيير الفعلي لأوضاع الإنسان
فلا يمكن أن يتم على أيدي الرومانتيكيين من أصحاب

النزعات الجمالية ، وإنما هو ، ببساطة ، مهمة الثوريين
العمليين . فأقصى ما يستطيع الفن أن يفعله هو أن يكون
وسيلة للتعبير عن السخط على وضع قائم ، والحلم
بوضع مرتقب ، ولكنه عاجز عن توجيهنا في مجالس
الواقع الفعلي ، وفي ميدان الممارسة السياسية .

والواقع ان الصورة التي يقدمها ماركيز للعالم
المستقبل المرتكز على قيم الحب والجمال متناقضة في
أكثر من جانب : ذلك لأن اتخاذ قيم الحب والجمال
غابات قصوى لكل نشاط إنساني في هذا العالم سيجعل
بعض الناس على الأقل ، ممن ليست لديهم مسئول
جمالية ، أو ممن لا يكثرثون كثيرا بالحب ، يعيشون في
المجتمع الجديد بلا هدف . وإذا كان من الصعب تصور
أشخاص لا يهتمون بالحب (مع أن أمثال هؤلاء
الأشخاص موجودون بالفعل) ، فإن من المشاهد فعلا
ان هناك فئة غير قليلة من الناس لا يعنى الفن بالنسبة
إليها شيئا مذكورا ، والأرجح أنه سيكون هناك أشخاص
كهؤلاء حتى في المجتمع الذي يوفر لأفراده أعظم قدر
من الثقافة الجمالية . ومعنى ذلك أن الهدف الذي
يشعه ماركيز للحياة في المجتمع الجديد لا يمكن أن
يكون هدفا شاملا .

ومن جهة أخرى فإن المجتمع الجديد مبني ، باعتراف
ماركيز نفسه ، على أساس استمرار الاتجاهات الحالية
في التقسيم التكنولوجي والآلية الذاتية (الأتمتة) ،
وإزدياد هذه الاتجاهات تقدما . على أن في استطاعتنا

منذ الآن أن نرى النتائج التي أفضت إليها هذه الاتجاهات في مجال الفن المعاصر ، الذي أصبح مفرقا في التجريد ، وفي الابتعاد عن ارضاء الحاجات الوجدانية للإنسان . لذلك فإن من المتوقع أن تستمر هذه التيارات الفنية في مجتمع المستقبل ، وفي هذه الحالة يصعب جدا أن نتصور كيف يمكن أن يكون مثل هذا الفن التجريدي البحث هدفاً أسمى لنشاط الإنسان . فهل الموسيقى الالكترونية مثلاً (وهي وليدة العصر الالكتروني) فن يمكنه أن يساهم في استعادة انسانية الإنسان ؟ وهل هي التي تستلبي حاجاته الجمالية ؟ لا جدال في أنه سيظل هناك تناقض حاد بين الأساس المادي لحياة المجتمع ، وهو أساس يفترض فيه زيادة التصنيع والتكنولوجيا تقدماً ، وبين مطلب ارضاء الحاجات الوجدانية والانفعالية الحقيقية للإنسان ، وهو المطلب الذي يراد من الفن تحقيقه في مثل هذا المجتمع .

ماركيوز بين واقع المروءة ومذموم الفلسفة

هناك حقيقة أساسية في فكر ماركيوز ، اشرنا إليها من قبل اشارات عابرة ، ولكن ينبغي أن نضعها نصب أعيننا على الدوام إذا شئنا أن نصدر عليه حكماً منصفاً ، ونضعه في موضعه الصحيح بين مفكري القرن العشرين : تلك هي أن ماركيوز كان ، في جزء كبير من حيساته العملية ، استاذاً للفلسفة ، وأنه يلور الجزء الأكبر والأهم من افكاره في الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن . ولا يمكن القول ان تحولاً أساسياً قد طرأ على تفكير ماركيوز وانتقل به من أقوال تلقى في قاعات المحاضرات إلى تعاليم يهتدى بها الشباب الثوريون في انحاء واسعة من العالم . فالامر الذي يلفت النظر بحق في التطور الذي شهدته افكاره الفيلسوف ، هو أنه لم يضطر إلا إلى ادخال تعديلات طفيفة على افكاره الأساسية التي عرضها قبل فترة الحرب العالمية الثانية ، واقتصر على تطبيقها على الظروف المتجددة التي أعقبت هذه الحرب ، دون تغيير جوهري لها . ومع ذلك فإن هذا التفكير ، الذي وضعت

اسمه قبل فترة تطبيقه الفعلي بما لا يقل من ربع قرن من الزمان ، فقد أثبت حيويته ومرونته الفائقة ، واستطاع ان يلهم ملايين الشباب كما لو كان صاحب واحد من جيلهم ، يحس باحاسيسهم وينطق لفتهم .

على ان هذه الحقيقة الاساسية كان لها تأثير لا يمكن انكاره في تحديد الطابع العام لتفكير ماركيز : ففي رأينا ان هذا التفكير بالرغم من نجاحه العملي الهائل خلال فترة ثورة الشباب في الستينات من هذا القرن ، وبالرغم من انشغاله الواسع في مختلف بلدان القارة الأوروبية والأمريكية ، ظل على الدوام تفكير استاذ فلسفة الماني الاصل ، وفي استطاعة المرء ان يتنبأ بان الشباب الثوريين لن يمكنهم ان يتمكنوا طويلا بتعاليم ماركيز ، لسبب بسيط هو ان هذه التعاليم اقرب بكثير الى احلام الفلاسفة منها الى واقعية الثوار انها في صميمها تعاليم نظرية ، لها بريق خلاب ، ولكنها تحقق اخفاقا صارخا عندما يراد تحويلها الى مجال الممارسة والتطبيق .

وسيكون الجزء التالي من هذا البحث اثباتا مفصلا لهذا الحكم "عام" .

١ - قيم المجتمع الجديد في ميزان النقد

اذا كنا قد اخترنا من قبل آراء ماركيز في الفن

اختبارا مستقلا ، فهذا يرجع الى المكانة الخاصة التي تحتلها القيم الجمالية في تصوره العام للمجتمع الجديد . على ان هذه القيم الجمالية لا تقتصر على الفن وحده ، بل هي ترتبط عنده بنمط كامل للحياة يتصور ماركيز انه هو النمط الذي ينبغي ان يسود مجتمع المستقبل فهل كان تفكير ماركيز متسقا مع ذاته عندما حدد معالم هذا النمط الجديد من انماط الحياة ؟

لقد تحدثنا من قبل عن اهم القيم التي يدعو اليها ماركيز في مقابل القيم التجارية والاستهلاكية والعدوانية التي تسود المجتمع الراهن . هذه القيم الجديدة تسود عندما تظهر حاجيات جديدة في مجتمع المستقبل الذي تحمّل فيه الآلة عن الانسان عبء العمل الشاق وتصرفه عن الاهتمام المفرط بالانتاج والربح . واهم هذه الحاجات ، الحاجة الى الهدوء والسلام ، والى « الحياة المسالمة او الراضية L'existence Pacifiée » .

١ - ولكن ، هل صحيح ان روح المسالمة ، التي

تكون فيها النفس مطمئنة راضية مرضية هي الحالة المثلى للانسان المستقبل ؟ ان قليلا من التفكير يقنعنا بان هذا المثل الاعلى لا يستحق السعى اليه الا حين يكون الانسان قد جعل من الارض جنة حقيقية . ولكن حتى مجتمع المستقبل لن يكون هو ذاته الجنة الموعودة . فهو سيظل مجتمعا يحتاج الى الكفاح ، والعمل الايجابي ، والابتكار وذلك كلها اهداف لا يمكن تحقيقها في مجتمع مثله الاعلى

هو « الحياة المسألة » (٢٢) . بل أن وجود قدر ، ولو قليل ، من النزعة العدوانية يساعد الإنسان على الارتقاء بذاته وتجاوزها ، وذلك إذا استطاع الإنسان أن يتسامى بعدوانيته الفريزية ويوجهها في اتجاهات ايجابية بناءة . والواقع أن كل صور الحياة المكافحة ، سواء أكان ذلك كفاحا ضد الطبيعة أم كان كفاحا في سبيل بلوغ مستويات أعلى للحياة ، لا تتمشى مع مبدأ ماركيز في تهدئة النزوع العدوانى وسيادة الحياة الراضية . ولذلك فإن دعوته لا تشكل أى أغراء للإنسان المتطلع الى الكفاح في سبيل حياة أفضل ، وخاصة في تلك المناطق من العالم ، التي لا يزال فيها أمام الإنسان شوط طويل حتى يتحرر من عجزه أمام قوى الطبيعة ، ومن استقلال الآخرين . فهل يريد ماركيز من انسان المستقبل أن يقف هادئا مطمئنا مسالما ، ويركز حياته في الاستمتاع بالحب والفن ؟ هل يعد هذا نمطا راقيا من الحياة بحق ؟ الا يمكن أن يؤدي ذلك الى خلق كل طموح لدى الإنسان ؟ ليست المهام الكبرى في الحياة في حاجة الى سعى وجهد ، وإلى نوع من عدم الرضا وعدم الاكتفاء بما هو موجود ؟ ان تصور ماركيز لن يكون له معنى الا حين تبلغ الحياة نهايتها ، وينتهي كل طموح لدى الإنسان . ولو اتى على الإنسان يوم تصور فيه أن حياته بلغت غايتها وأنه لم يعد يحتاج الا الى الاستمتاع بما أنجزه من قبل ، لكان معنى ذلك أن انهيار هذه الحياة أصبح وشيكا .

٢ - ومثل هذا يقال عن دعوة ماركيز الى تفنيت

- ٩٤ -

الكتل الجماهيرية الكبيرة Masses الى مجموعات صغيرة من الافراد الأحرار . ذلك لأن المسئوليات الضخمة التي تنتظر الانسان في المستقبل تحتاج الى جهود جماعية ، وإلى تكاتف متزايد بين البشر . بل أن هذا التكاتف ذاته يعد علاجاً أساسياً للأفراد من الانانية والتفكير الضيق المنحصر في حدود الذات ، أو الجماعة القريبة ، وحدها . لذلك فإن الراى الأقرب الى الصواب ، والذي ينادى به عدد أكبر من المفكرين ، هو أن الإنسانية تتجه الى التجمع ، وإلى تكوين مجتمع عالمى واحد ، لا الى الانقسام والتفتت الى جماعات صغيرة . ولندكر ، في هذا الصدد ، أن تفكير ماركيز في هذا الموضوع أقرب الى النزعة التعددية والتجزئية التي تسود فلسفات المجتمع الراسمالي ، على حين أن الفلسفات الاشتراكية أميل الى تأكيد فكرة العالمية في مختلف المجالات .

٣ - والواقع أن صورة الحياة الجديدة التي يدعو اليها ماركيز قد تكون ، في حقيقتها ، أسوأ بكثير مما تبدو عليه لأول وهلة . فهو أولا يتصور أن انقياد الانسان لرغباته يؤدي الى تحقيق سعادته في كسل الأحوال . وهذا تصور ساذج ، لأنه على الأقل لا يتضمن تحليلا متعمقا للرغبة ، وكشفاً للتناقض الكامن فيها ، على النحو الذي قام به عدد كبير من الفلاسفة منذ افلاطون حتى عصرنا الحاضر . وأبسط ما يمكن أن يقال هو أن الرغبة تنطوى ، في جانب من جوانبها ، على اتجاه الى استبعاد الآخر بحيث يفقد مجرد وسيلة لتحقيق رغبات الذات .

ومثل هذا الاتجاه لا يساعد مطلقا على قيام مجتمع متحرر
إذا استسلم له أفراد هذا المجتمع . ومن هنا فلا مفر
من فرض نوع من الكبت - في حدود معينة - على
الرغبات ، حتى في أشد المجتمعات انطلاقا .

وفضلا عن ذلك فإن مبدأ سيادة الحب في المجتمع
الجديد هو مبدأ خداع الى حد بعيد . ذلك لأن المجتمع
الذي لا يعود فيه أى عائق يثقف في وجه نزعات
الايروس ورغباته لا يمكن أن يوصف بأنه مجتمع سعيد
وحتى أو فرضنا أن التعليم ، والقيم الاجتماعية أصبحت
كلها تشجع على الاستمتاع التام بالقوى الحيوية للانسان
متمثلة أساسا في الجنس ، فلا يمكن أن يترتب على
ذلك تحقيق سعادة مؤكدة لأفراد مثل هذا المجتمع ذلك
لأن طغيان الجنس يمكن أن يؤدي الى التعاسة والقيح
مثلما يؤدي الى الرضا والجمال . ولا بد لضمان تحقيق
نتيجة ايجابية في انطلاقة الحب هذه ، من أن يفرض
نوع من الضوابط أو من التنظيم في علاقات الحب بين
الأفراد ، أى مما يسميه ماركيز بالكبت ، وهو ما يريد
ماركيوز استئصاله من المجتمع الجديد (متجاوزا في
ذلك فرويد بكثير) .

ومن ناحية أخرى ، فهل يمكن أن يكون الحب والجنس
حقا ، غاية عليا في المجتمع الانساني المتحرر ؟ أخشى أن
أقول أن هذا الاهتمام المفرط بالجنس يحمل في طياته
آثار القيود التي يعانيها الانسان في المجتمع الحالي ،
وإن الاعتقاد بأن جنة الانسان في المستقبل هي جنسة

متمتع فيها الانسان بمشاعره الجنسية استمتاعا حرا ،
بطرا الا على ذهن ينتمى صاحبه الى حضارة تحرم
الجنس وتضع دونه شتى العقبات . ولو تخيلنا مجتمعا
ليست فيه القيود والتحريمات على الجنس ، لكان الانسان
في هذا المجتمع - على الأرجح - غير مكترث بالجنس الى
الحد الذي يتصوره فيلسوفنا الذي يستمد آفاق تفكيره
من مجتمع متمسك بالتحريمات . ولكي نكون واقعيين
نبغي أن نتذكر أن مجالات الاستمتاع بالجنس محدودة ،
بهما بدت لنا في منظورنا الحالي واسعة . ولقد تساءل
أحد الكتاب - وكان على حق تماما في تساؤله : ما الذي
يستطيع انسان المستقبل أن يفعله في مجال الجنس ،
مما لا يستطيع الانسان الحالي أن يفعله ؟ أهناك حقا ، في
هذا المجال ، عالم جديد كل الجدة ، لم نجربه في عالمنا
بعد ، أم أن إزالة القيود لن يترتب عليها أى تغيير
كفى ، في طريقة استمتاع الناس بالجنس ؟ أغلب الظن
أن التحرر من الكبت سيترتب عليه ، في المدى الطويل ،
تضاؤل أهمية الجنس في حياة الانسان ، لا زيادتها .
أما أولئك الشبان الذين نراهم اليوم ، في مستعمرات
الهيبيز وغيرها ، مغرقين في مظاهر الحب بمختلف
أنواعها ، فإنهم ، مهما كانوا متحررين ، يخضعون في
تصرفاتهم لمبدأ رد الفعل ، ويتمردون مخالفة قواعد
المجتمع الموجود . ولو كانوا يعيشون في مجتمع يسير
على نفس مبادئهم ، لكان دور الجنس في حياتهم المتحررة
أضيق نطاقا بكثير ، ويكفى ، في هذا الصدد ، أن يتذكر

حتما الى الاعتراف بأهمية العقل الى جانب الغريزة ،
وربما قبلها ، وسنعيد للوجوس مكانته التي أراد ماركيز
أن ينحيه منها جانبا لكي يحل محله الايروس .

ب - ماركيز والشباب :

تصلح النقطة الأخيرة التي أشرنا إليها
في ختام القسم السابق ، وأعني بها عجز ماركيز
عن أن يحدد بوضوح الوسائل العلمية التي تعين
على تحقيق المجتمع الجديد ، لكي تكون نقطة انطلاق
لتحليل نقدي لموقفه من الشباب . ذلك لأنه ، كما رأينا ،
لا يقدم إلينا نظرية ثورية يمكن أن تتخذ أساسا لممارسة
عملية ، بل يقدم إلينا تحررا رمزيا ، على مستوى الفكر
وحده ، في المجال الحسي والجمالي فحسب . وربما
بدا للمرء أن اختياره لهذا المجال بالذات دليل على يأسه
من تغيير المجتمع القائم في علاقاته العينية ، لأن العالم
الجمالي ، على أية حال ، مجرد حلم ، ولأن هناك هوة
لا تعبر بين المجال الاستطقي والمجال السياسي .
ولكن ماركيز يعتقد أنه قد اهتدى الى قوى معينة ،
في قلب المجتمع الحاضر ، تستطيع أن تكون أداة عملية
لأحداث عملية التغيير التي يدعو إليها . وعلى الرغم من
أنه لم يقدم أي برنامج عملي مفصل للطريقة التي تستطيع
بها هذه القوى أن تقلب المجتمع الراهن (وهو في ذلك

المرء أن الاستمتاع يشتمل مظاهر الحب لا يمكن أن يكون
عملا يتفرغ له الإنسان ، أو يشغل الجانب الأكبر من
وقته ، وذلك بحكم الضرورة البيولوجية والنفسية ذاتها
بغض النظر عن أية تحريمات أو تعقيدات اجتماعية .
٤ - وأخيرا ، فقد رسم لنا ماركيز معالم هذه
الحياة الجديدة دون أن يحدد لنا بوضوح ، الوسائل
العملية الكفيلة بتحقيقها . وهناك ، على الأقل ، عقبة
واحدة رئيسية تجعل قدرة الإنسان على تحقيق هذه
الحياة أمرا مشكوكا فيه : هي أن الأساس المادي للمجتمع
الجديد سيكون هو ذاته التقدم التكنولوجي وسيادة
الآلية الناتية في العالم . أي أن نفس الأسلوب السائد في
المجتمعات الصناعية المتقدمة حاليا ، هو الذي سيسود
المجتمع الجديد (مع اختلاف في الغايات بطبيعة الحال)
ولكن كيف نستطيع أن نتخلص ، بهذا الأسلوب نفسه ،
من التنظيم القهري الذي يفرضه المجتمع الراهن ؟
الا يحتمل أن يؤدي استمرار التكنولوجيا الحالية الى
استمرار نفس وسائل القهر الراهن ؟ ان الآلية الشاملة
التي ستحقق للمجتمع الجديد الوفرة وتعفى الإنسان من
العمل المضطرب ، تقتضي بطبيعتها نزعاً من التنظيم الدقيق
الذي يجلب معه ، حتماً ، ألواناً من القهر والاضطراب
والتحكم في سلوك الأفراد ، والتضحية بالفرد في سبيل
المجموع . ومن المستحيل أن تستمر آلات هذا العصر
المرتقب في الدوران بدون نوع من الترشيح ، أي من
سيادة العقل ، في التنظيم الاجتماعي . أي أننا سنضطر

يختلف عن الثوريين الأصليين ، ويظل - كما قلنا - مجرد استاذ ألماني للفلسفة) ، فإنه قد أورد اشارات غير واضحة ، ساعدت الاحداث على ترسيخها في الاذهان ، عن الدور الذي تستطيع قوى الشباب ، ممثلة في الطلبة بوجه خاص ، ان تقوم به من أجل تغيير المجتمع . ولقد كان هذا الاهتمام بالطلبة ، الذين ظهروا على المسرح بوصفهم قوة ثورية جديدة ، هو الذي جلب لماركيوز القدر الاكبر من شهرته في السنوات الاخيرة من عمره . وكان الطلبة انفسهم من اهم عوامل اذاعة هذه الشهرة : اذ انهم ابدوا ترحيبا كبيرا بذلك المفكر الذي استطاع ان يجعل لهم دورا بارزا في تحريك احداث العالم ، في الوقت الذي كان فيه غيره من المفكرين يستبعدونهم او يجعلون لهم دورا هامشيا فحسب . ومن جهة اخرى فان ماركيز ذاتها وجد في ثورات الشباب تأييدا قويا لأفكاره التي نادى بها من قبل ، والتي أعلن فيها أن القوى الثورية التقليدية، وهي البروليتاريا، قد فقدت ثورتها باتدماجها في المجتمع الصناعي المتقدم الى حد أصبحت فيه تحرص على بقاء هذا المجتمع وتحافظ على طابعه الاستغلالي .

ولقد اشار ماركيز في ختام كتاب «الانسان ذو البعد الواحد» بوجه خاص - الى ان خلاص المجتمع لن يتم على يد أية جماعة من الجماعات المندمجة فيه ، بل سيتم على ايدي « الهامشيين » والمرفوضين والمضطهدين والخارجين عن نطاق عملية الانتاج . وعلى الرغم من أن هذه الاشارة كانت ، في نظر كثير من الكتاب ، تعبيراً

عن اليأس والشعور بالعجز عن احداث تغيير حقيقي في المجتمع القائم ، فان الشباب انفسهم قد رحبوا بهمساً ووجدوا فيها دليلاً على انهم أصبحوا الورثة الحقيقيين لروح الثورة في العالم . ولقد كان من الطبيعي ان تجد هذه الفكرة رواجاً بين شباب العالم ، ولا سيما في البلاد الصناعية المتقدمة بأمريكا وأوروبا : اذ ان الشباب في هذه البلاد مهياً نفسياً للفكر القائلة انه مرفوض ومنبوذ ، وان الكبار لا ينصتون اليه ولا يتركون له دوراً في تحديد مجرى الاحداث . وتكاد المشكلة الرئيسية للمراهقين في هذه البلاد ان تكون عدم اصفاء الكبار اليهم ، وعدم تجاوبهم معهم ، لأن هؤلاء الكبار منصرفون بكل قواهم الى اعمالهم الانتاجية ، التي لا تترك لهم وقتاً للتفاهم مع ابدانهم . ومن هنا فإنه حين يأتي مفكر مثل ماركيز لكي يؤكد ان هؤلاء المرفوضين هم مخلصو البشرية الجدد فلن يكون من المستغرب ان يتعلق به الشباب ويروا فيه المفكر الناطق بلسانهم .

ومن ناحية اخرى فقد كان من الطبيعي ان يرحب الشباب بفيلسوف ينادي بانتهاء عهد الكبت والقهر ، وبسيادة الايروس على اللوجوس ، او الغريزة الحيوية على العقل ، ويدعو الى احياء قدرات الانسان الخيالية في مقابل قدراته المنطقية ، ويجعل من الاستمتاع بالحب والجمال هدفاً لحيات الانسان في المجتمع الجديد كل هذه تشكل في واقع الامر احلاماً تراود الشباب في كل عصر ، ويزداد الحاحها عليهم في عصرنا الذي تسوده

الروح التجارية ، وفي المجتمعات التي تسير في كل
أمورها وراء دافع الربح . ومن المؤكد أن دعوة ماركيز
إلى تقييد النزوع الاستهلاكي ، وتأكيد لاضيق هذا
النزوع على الشخصية الإنسانية ، تتجاوب تماما مع
مثاليه الشيايب ونزوعه إلى الزهد في المطالب المادية
وهو ذلك الزهد الذي لا يتعارض على الإطلاق مع انطلاق
الشيايب وراء قيم الحب والجمال .

ونحن نلاحظ ، من جهة أخرى ، أن ماركيز حين يؤكد
الحاجة إلى الأمان والحياة الراضية المسالمة ، وإلى
استمتاع الفرد « بمجال خصوصي » ينفرد به ، يعتمد
دون أن يشعر على رجوع الشيايب ، ويمير بالتالي عن نفسه
تعبيرا صادقا . ذلك لأن هذه القيم أشبه ما تكون بقيم
العجائز الذين لا يريدون من الدنيا إلا « الستر » . ومن
المحال أن يستجيب الشيايب ، في توثيق وانطلاقهم
وسعيهم إلى المغامرة وإرتياد آفاق جديدة مجهولة ، لهذه
الدعوة إلى المسالمة والأمان والهدوء والتهدئة . أن ماركيز
يريد أن يحيل الناس - بعد أن يصبح الإنتاج آليا يسيرا
لا يقتضي منهم إلا أقل جهد - إلى « التقاعد » ، ويجعلهم
أشبه بمن ينشدون الهدوء والسلام و « الخصوصية »
في ماوي منعزل بعد بلوغهم مرحلة الشيخوخة . وهذا ،
في رأيي ، هو الذي يعبر عن موقف ماركيز الحقيقي ،
أذ أنه مما يتمشى تماما مع تفكير شيخ مسن أن يدافع
عن قيم العجائز . إما الدفاع الحار عن « الأيروس » -
وهو دفاع يتناقض مع هذا الموقف تناقضا واضحا -

- ١٠٢ -

فيبدو أن أقرب إلى الرغبة في تملق الشباب منه إلى أي
شيء آخر . أنه في حقيقة الأمر تدليل ، بل تضليل
للشباب ، لأن المجتمعات لا تبنى على أساس من قيم
الحب العاشق وحده . وهو يكاد يصل إلى مرتبة النفاق
الصريح إذ يجعل من المبدأ الذي يدور حوله اهتمام
الشباب أساسا لحياة كاملة من نوع جديد . وليس الدليل
على ذلك هو تناقضه مع قيم الهدوء والمسالمة والانعزال
فحسب ، بل ربما كان الدليل الأقوى عليه هو تطرف
ماركيز - وهو شيخ عجوز ناهز السنين - في تأكيد
أهمية الجنس والحب إلى حد جعله مهمة رئيسية
يتفرغ لها الإنسان في المجتمع الجديد .

على أن عيوب ماركيز هذه كانت فضائل في نظير
الشباب . وكذلك كان الحال في تأكيد فكرة الرفض
السلبى ، دون أية إشارة إلى الطريقة الإيجابية لبناء
المجتمع الجديد . ذلك لأن مرحلة الشباب بأسرها تتميز
من الوجهتين النفسية والعقلية ، بالاتجاه إلى رفض
القديم والتقليدى والشائع ، دون قدرة على الاستبصار
بما يحل محله . والمفروض أن هذا الاستبصار سيأتي
في مرحلة النضج ، وأن كان من المحتمل ألا يأتى على
الإطلاق . ولقد توقف ماركيز عند حدود التعبير السلبى
فهو « يكره » هذا المجتمع ، ولا « يريده » ، ولكنه
لا يتغلغل في تياراته واتجاهاته بطريقة علمية حتى
يستطيع أن يغيرها على أساس سليم . ومن المؤكد أن
هذا الطابع العاطفى ، الانطباعى السريع ، هو الذى جعله

فإن هناك فئة أخرى تعيش على هامش هذا المجتمع « خارجة » ، هي الثوار في العالم الثالث .
 أنهم بدورهم مضطهدون ، هامشيون ، لم تلونهم حياة المجتمعات الصناعية المتقدمة ، ولم يلتزموا بعد بقيمتها التجارية الانتهازية . فالطلبة ، بكل ما يقومون به من حركات متمردة ، ليسوا هم القوى الثورية ذاتها ، كما أن الشباب الثائر على التقاليد ، من أمثال الهيز وغيرهم ليسوا خلفاء البروليتاريا وورثتها في النصف الثاني من القرن العشرين ، وإنما هم يكشفون بسلوكهم عن رفض المجتمع القائم ورفض التمتع بمزايا الوفرة التي يقدمها هذا المجتمع ، وكذلك رفض قيمة التجارية واجلال قيم الحب والجمال محلها . ولذلك فهم بدورهم مظهر مبكر من مظاهر نفى هذا المجتمع ، ولكنهم ليسوا هم أنفسهم الثوار . وإنما الثوار هم الجماعات المضطهدة والمطحونة من الاقليات في قلب المجتمع الرأسمالي ، وهم قبل هؤلاء وأولئك ، جبهات التحرير في بلاد العالم الثالث المتخلفة (٢٣) .

ومن السهل أن يدرك المرء سبب اهتمام ماركيزوز بالعالم الثالث . ذلك لأن الواقع قد أثبت ، مما لا يدع مجالاً للشك ، أن الهزة الحقيقية التي زعزعت أركان المجتمع الرأسمالي كانت ثورات التحرير التي نشبت في بلاد متخلفة : فالتغيير الذي أحدثته ثورة الجزائر في فرنسا ، والذي أحدثته ثورة فيتنام في فرنسا أولاً ثم في قلب الولايات المتحدة ، قلعة انراسمالية الكبرى في

مقرباً إلى كل من يمر بمرحلة العمر التي يصدر فيها المرء أحكامه على أسس عاطفية ، ويكون فيها قبوله لأي شيء أو رفضه له مبنياً على حبه أو كراهيته له ، لا على تحليل موضوعي هادئ للامور .

وليس معنى ذلك أن ماركيزوز لم يحاول أن يقدم صورة ايجابية للعالم الجديد ، وإنما معناه أن اقترى العناصر في تفكيره هو العنصر السلبي ، وأن أعجاب الشباب بالأسباب به يرجع أساساً إلى دعوته إلى « الرفض الأعظم » الذي يتمشى تماماً مع سخطهم على الأوضاع ورغبتهم في تغييرها . أما إلى أي شيء يكون هذا التغيير ، فهذا ما لم يفصل ماركيزوز الكلام فيه ، وما لم يبحثه إلا بطريقة سريعة لا تقدم تحليلاً علمياً لطريقة الانتقال إلى المجتمع الجديد ، ولمراحل هذا الانتقال ووسائله ، ولا تزودنا بأي برنامج مفصل لما سيحدث بعد ثورة السلب .

ج - من الطلاب إلى العالم الثالث :

على الرغم من أهمية الدور الذي نسبته ماركيزوز إلى الشباب ، وإلى الطلاب بوجه خاص ، في تحريك دفة الأحداث في عالمنا المعاصر ، فإنه لم يكن يؤمن بأنهم هم وحدهم القوة القادرة على تحقيق التحول إلى المجتمع الجديد . فإذا كان الطلاب يعيشون على هامش المجتمع الصناعي « في داخله »

العالم المعاصر ، كان تغييرا هائلا لا يزال آثاره تتكشف يوما بعد يوم ، حتى في المجالات التي تبدو بعيدة الصلة عن المجال العسكري المباشر . ولم يكن في استطاعة ماركيز أن يتجاهل هذه الحقيقة الواضحة لكي يتعلق بالحركات الطلابية التي هي ، على أحسن العروض ، حركات ذات أثر محدود . وعلى أية حال فلم يكن هناك أدنى تعارض بين الاهتمام بالشباب والاهتمام بالثورات التحررية في العالم الثالث ، إذ أن الشباب أنفسهم ، في البلاد الصناعية المتقدمة ، قد تبنا قضية التحرر وثاروا على نظم الحكم في بلادهم من أجلها . أي أن ماركيز لم يخرج عن نطاق رغبات الشباب حين يجعل أمل الإنسانية في التحرر معلقا بثورات المجتمعات المتخلفة . وهكذا ربط ماركيز بين حركات الطلاب وثورات العالم الثالث فقال : « ينبغي أن تنجح معارضة الطلاب في أن تجعل من العالم الثالث ومن ممارسته الثورية قاعدتها الجماهيرية الخاصة . » وعبر عن أمله في البلاد المتخلفة بقوله : « أن البسلا المتخلفة هي النقي الانساني الحي للنظام القائم ، . ومسئ هنا كان أمله يتجه الى قيام تعاون وتنسيق بين حركات الطلاب والمعارضة في البلاد الرأسمالية من جهة ، وبين جماهير الثوار في العالم الثالث من جهة أخرى . هذا الاهتمام المفاجيء بالعالم الثالث ، في كتابات ماركيز الأخيرة ، يدل في نظرنا على أمرين : أولها أن ماركيز لم يكن في هذه الناحية من المفكرين الذين

- ١٠٦ -

يسبقون الأحداث ، بل كان يدع الأحداث تسبقه ثم يسير في تيارها . وهو يدل ثانيا على أن احتمال التعلق قائم على الدوام في المواقف التي يتخذها ، أو ينتقل إليها : إذ أن ثوار العالم الثالث ، مثل جيفارا وهوشي منه ، أصبحوا المعبودين الحقيقيين للشباب في البلاد الرأسمالية ، ومن هنا كان على كل من يريد التقرب الى الشباب أن يمجدهم .

وربما وجد القارئ في هذا الحكم شيئا من الاسراف في اساءة الظن ، ولكن واقع الامر هو أن ماركيز قد تذكر « العالم الثالث » فجأة بعد طول نسيان ، بل بعد تجاهل تام . فتحليلاته كلها كانت تنصب على المجتمع الصناعي المتقدم ، الذي يدرج فيه النظام الرأسمالي الغربي والنظام السوفيتي على السواء . وانتقاداته كانت موجهة الى الإنسان في هذا المجتمع ، الذي تهدده أساليب الإدارة والقمع وتطبيق التكنولوجيا الحديثة في التسلط على عقول الناس وأذواقهم . هذا الإنسان هو الذي تتعرض حياته للتسطيح ونفسيته للتزييف نتيجة للتصنيع الشامل .

وعلى الرغم من أن ماركيز يؤكد أن هذه الاخطار تهدد الإنسان بما هو إنسان ، ولا تهدد طبقة معينة ، فإن المعنى الحقيقي لما يقول هو أن الإنسان في مجتمعات متقدمة معينة معرض لأخطار لا يمر بها الإنسان في المجتمعات المتخلفة . ولقد أراد ماركيز - وهذا - أن يتجاهل هذه المجتمعات المتخلفة

تجاهلا شبه تام ، مثلما تجاهل افلاطون الطبقة الثالثة (طبقة الصناع والمشتغلين بالهن اليدوية والمادية) ولم يجعل لها أى دور فى مشروعه ، مع أن كلا من ماركيز و افلاطون كان يعلم أن الفئة التى تجاهلها هى التى تشكل أغلبية المجتمع .

لقد ظل ماركيز يفكر فى مشكلات المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها ، وعندما أدرك أن جميع طرق الإصلاح مسدودة أمام هذه المجتمعات إذا اقتصر على قواها الخاصة ، تذكر العالم الثالث فى اللحظة الأخيرة (عندما كان العالم الثالث ، ممثلا فى فينام ، قد اثبت بما لا يدع مجالا للشك أنه يستطيع أن يصمد فى وجه العالم الصناعى المتقدم ، بل أن يزعزع أركانه من داخله) ولكن هذا الاستدراك الذى أتى على عجل ، بدافع الرغبة فى ملاحقة تيار الأحداث ، إنما يزيد من حدة التناقض فى تفكير ماركيز السياسى . ذلك لأن الثورة التى يدعو إليها ، والتى يريد أن تكون ثورة « شاملة » ، لا تفهم ولا تقدر إلا فى المجتمع الرأسمالى على وجه التخصيص ولا مكان فيها لإنسان العالم الثالث .

إن العلل التى يشكو منها ماركيز ، والأهداف التى يريد أن تقوم الثورة من أجلها ، لا تعنى شيئا بالنسبة إلى إنسان العالم الثالث ، على الرغم من ادعاء ماركيز أن الثورة ينبغى أن تجتاح العالم كله ، وأنها ثورة « إنسانية » لا ثورة معوية أو طبقية . فكل حديث ماركيز عن الروح الاستهلاكية المفرطة فى المجتمع

الصناعى المتقدم ، وعن الحاجات الزائفة التى يخلقها هذا المجتمع فى نفوس أفرادها لكى يستطيع تصريف منتجاته ، لا بد أن يثير العجب والتساؤل فى ذهن إنسان العالم الثالث ، الذى لا يعرف مجتمعه مشكلة تصريف الإنتاج الفائض ، ولا مشكلة تزييف رغبات الناس باستخدام أحدث أساليب الإعلان وفنون الحش والتأثير والإغراء . بل أن مشكلة المجتمع المتخلف هى أنه لا يفى بالحد الأدنى من الحاجات الضرورية ، ولا مجال لديه للمفاضلة بين حاجات حقيقية وحاجات زائفة .

أما الهدف الذى ينبغى أن تسعى إليه الإنسانية ، وهو السعى إلى الأمن وطمأنينة النفس ، ونشيدان قيم الحب والجمال ، فهو هدف لا يشكل أى أفراء لمجتمعات الفقر والجوع . إن البحث عن الحب والجمال أمر مفهوم فى مجتمع غنى أبعد الإنسان فيه عن جذوره الطبيعية فى رحمة الانتاج العقلانى المنظم الصارم . أما المجتمع الذى ينشد الحد الأدنى من وسائل العيش ، والذى تعد الوفرة الإنتاجية بالنسبة إليه حلما بعيدا ، فمن العبث أن تفريه بالدعوة إلى « تجاوز » حياة الوفرة ، والكف عن الاهتمام بزيادة الانتاج .

والإنسان الذى لم يزل - بحكم الجهل المستحكم - يفكر تفكيرا أقرب إلى الأسطورة اللاعقلية ، والذى لم يستطع أن يتباعد عن حياة الطبيعة ليخلق لنفسه مجتمعا صناعيا كاملا ، لن يفهمنا لو دعونا إلى الحد من سيطرة العقل والعودة إلى منابع الحياة الطبيعية . والإنسان

الذي لا يزال في أول طريق السيطرة على مقدراته ،
والذي يحتاج الى خوض معارك ضارية (بالمعنى المادى
والمعنوى) لكي يتخلص من الاستغلال ومن آثار الاستعمار
والقوى الفاصلة ، لن يسير وراءنا لو قلنا ان هدونا
النهائى هو الوصول الى عالم يسوده الهدوء والامان
والحياة والسالة .

**ان ما يبحث عنه ماركيز هو مجتمع ما بعد الوفرة
وما بعد التقدم التكنولوجى ، وهذا هدف لا يفرى سوى**
مجتمعات محدودة ، هي المجتمعات التى تنشأ استعادة
انسانيتها التى فقدتها فى غمرة الانشغال بالانتاج
والاهتمام بالتوسع الاقتصادى . ومن هنا كانت صورة
العالم الجديد التى يقدمها الينا ماركيز لا تعنى شيئا ،
ولا تشكل أغراء ، بالنسبة الى مجتمع يريد ان ينقذ
نفسه من الفقر والجوع ، وينتشل نفسه من الجهل
والمرض ، اما الحب والجمال فهى استطاعتها الانتظار !
وربما بدا للقارىء ان كل هذا النقد الذى توجه الى
ماركيز لا محل له ، لانه اعترف صراحة بأنه انما يتحدث
عن المجتمع الصناعى المتقدم ، ولم يزعم أنه يصف
احوال البلاد المتخلفة . ولكن هذا الرد ، مع صحته ،
لا يعنى ماركيز من النقد . ذلك لانه عندما دعا الى
الثورة كان يردد على الدوام ان تلك ثورة انسانية شاملة
تسرى على جميع الشعوب ، بينما هى ، فى مفهومها ذاته
لا معنى لها الا بالنسبة الى مجتمعات بشرية محدودة .
ومع ذلك فحتى لو تصورنا أن هذه الثورة قامت فى

المجتمعات الصناعية المتقدمة وحدها ، فان الصورة
ستصبح عندئذ أشد غرابة : إذ ان هذه المجتمعات ستكون
عندئذ قد انتقلت الى تحقيق اقصى غاياتها ، وعاشت فى
جنة الحب والجمال والسلام ، على حين ان الجزء الأكبر
من البشرية لا يزال يكافح من أجل لقمة العيش . ومما
يزيد الموقف سوءا ، ان نفس القيم التى يدعو ماركيز
الى سيادتها فى مجتمعه السعيد ، تساعد على زيادة حدة
التناقض ، بل وتحبط نفسها بنفسها : ذلك لأن « الحياة
الراضية » لن تعود راضية على الإطلاق اذا شعر المرء
بان اقاربه يتضورون جوعا ويعانون شتى الوان الحرمان
وحتى لو اكتفى من يعيش فى مثل هذا المجتمع بتنمية
مواهبه وقدراته الخاصة ، دون اكتراث بغيره (وهو امر
غير مستبعد ما دام المثل الأعلى للمرء هو ان يعيش فى
هدوء ويستمتع بالحب والجمال) ، فان دلالة القيم التى
يعيش وفقا لها ستتحول عندئذ الى عكس المقصود منها ،
وستصبح قيما للانانية واللامبالاة .

ومجمل القول ان ماركيز تجاهل العالم الثالث ولم
يترك له مكانا فى مشروعه الذى لا يخاطب به الا مجتمعا
يعانى من مشكلات التقدم الزائد ، لا من مشكلات التخلف .
والذاك فان الثورة التى يدعو اليها لا يمكن ان توصف
بأنها انسانية ، بل هى ثورة محدودة بيئة معينة لا يكون
لها خارجها أى معنى . فاذا نادى بعد ذلك بأن حركات
التحرير فى العالم المتخلف هى التى ستنقذ العالم المتخلف
ذاته من عيوبه ، كان نداؤه هذا منطويا على قدر غير

قليل من المغالطة ، بل من النفاق . ذلك لأنه يطالب بالتخليقة بأن تواصل استنزاف دمها ببطء . كما تفعل فيتنام . لا من أجل تحريرها الخاص فحسب ، بل من أجل اصلاح الفساد داخل المجتمعات المتقدمة ذاتها . انه يطالبها بأن تكون المسيح الذي يفتدى خطايا الآخرين وهو يقطر دما على صليبه . وبدلا من أن يدعو الى الخفاء داخل هذه المجتمعات المتقدمة ، من أجل تخليصها من عيوبها ، نراه يؤكد أن حركات السخط في داخلها ليست فعالة الا بقدر ما تتحالف مع حركات التحرير في البلاد المتخلفة ، وكأنه بذلك يعلن أن اصلاح احوال المتقدم من داخله امر ميثوس منه . والحق أن المرء لو وصف موقفه هذا من البلاد المتخلفة بأنه رومانتيكية فكرية تطالب هذه البلاد بأن تكون هي الشهيدة التي تفتدى المترفين الفاسدين ، لكان في هذا الوصف قدر غير قليل من حسن الظن . وربما كان الوصف الأدق هو أن هذا الموقف ينطوي على تواطؤ موضوعي (بغض النظر عن النسوايا المعلنه) مع النظم القائمة في البلاد المتقدمة صناعيا ، ما دام المعنى الضمني فيه هو أنه لا توجد داخل هذه البلاد قوى ثورية تستطيع تغيير الأوضاع فيها .

د - هل كان ماركيز عدوا للرأسمالية ؟

لا جدال في أن هذا النقد الأخير يشير ، من الجذور ، مسألة موقف ماركيز من الرأسمالية . ذلك لأن ماركيز

قد اكتسب شهرته ، في السنوات الأخيرة من حياته ، بوصفه نافذا جادا للرأسمالية ، التي عاش في أعظم بلادها واقواها ، وهي الولايات المتحدة ، فترة طويلة من عمره استطاع خلالها أن يراقب الأمور فيها عن كثب ، ويقدم تحليلا دقيقا وعميقا لكثير من الظواهر السائدة فيها ، وهو تحليل يزداد المرء ايمانا بدقته إذا مر بتجربة معاشة هذا المجتمع .

ولعل أول الأسئلة التي تنبادر الى الذهن في هذا الصدد ، هو السؤال عن المنهج الذي اتبعه ماركيز في تحليل المجتمع الرأسمالي . ولا شك أن الإجابة عن هذا السؤال ليست بالأمر اليسير ، لأن ماركيز لم يعلن عن رايه في منهج البحث الاجتماعي ، بل لم يقدم آراءه أصلا بوصفه عالم اجتماع ، وإنما قدمها بوصفه فيلسوفا متأملا للمجتمع ، وكانت نظراته العامة الى المجتمع ، كما عرضناها من قبل ، مزيجا من الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع . ومع ذلك ففي استطاعتنا أن نهتدى الى اجابة معقولة عن هذا السؤال بالرجوع الى موقفه من علم الاجتماع في نشأته الأولى . ذلك لأن هذه النشأة الأولى ارتبطت بالفلسفة الوضعية التي كان اوجست كونت رائدا لها والوضعية في رأي ماركيز مذهب فلسفي يقف من النظم القائمة موقف القبول والدفاع والتبرير . ومن هنا كان البحث الاجتماعي التقليدي متجها في معظم الأحيان الى تأييد الأوضاع القائمة أو السكوت عليها على الأقل ، وكان من المستحيل أن يتشكك العلماء الاجتماعيون

التقليديون موقف الرفض من المجتمع السائد . لذلك كان ماركيز حريصا كل الحرص على تجنب كل منهج وضعي ورغبة منه في افساح مجال لفكرته في السلب والرفض وفي ترك المجال مفتوحا للتجاوز والتمرد والخيال الثوري الذي يسهم في تغيير الواقع .

ولقد رفض ماركيز أساليب البحث المتبعة في المجتمع الأمريكي ، على التخصيص ، لأنها تبني على نظرة « ذرية » أو تفهنية الى المجتمع ، وتفوص في تحليل التفاصيل ، وفي الجداول والاحصائيات والأرقام دون أن تبذل أي جهد لإدراك الصورة العامة ، ولما نشأ الأسس الأولى للمجتمع . هذه العملية الزائفة ، التي يتحمل بها الباحث كيما يتجنب إصدار أي حكم عام ، تقف حائلا بين العقل وبين فهم المجتمع ، ومما يزيد هذا الفهم صعوبة ، تلك اللغة الاصطلاحية الشديدة التعقيد ، التي يصطنعها باحثو المجتمع ويتوارثونها ، بعد إضافة المزيد من التعقيدات عليها ، جيلا بعد جيل ، وهي لغة تشكل حاجزا يربك العقول ويخفي الصورة الحقيقية للبيئة للمجتمع . أن الروح السائدة في مثل هذا البحث الاجتماعي هي روح الرضوخ والامتثال والتسايير Contormisme . إذ إن البحث لا يزيد عن أن يكون

معرفة بالوقائع على ما هي عليه ، وبدور كل فرد ووظائفه لا بأهداف المجتمع ككل . . . والواقع أن هذا النوع من المعرفة يخدم أهداف الترشيد الوظيفي لكل العمليات الفردية في الجهاز المعقد الذي يضمه المجتمع الرأسمالي ،

ولكنه لا يقيد في معرفة المسار الكلي للجهاز الكامل ، ويتستر على اللامعقولية الكامنة في حياة المجتمع ، إلا يخفيها في خضم التفصيلات الجزئية ، ومن هنا كان ماركيز على حق حين سمى الوضعية والاحكامية Operationalisme والوظيفية Fonctionalisme

بأنها « الشكل النظري العقلاني لنظام لا عقلي » (٢٤) . لهذه الأسباب كلها ، ولأن ماركيز كان على الدوام فليسوفاً ، فقد اصطنع لنفسه منهجاً هو أقرب الى الانطباعات الخاصة منه الى البحث الموضوعي المنظم . وصحيح أن هذه الانطباعات الخاصة كانت عميقة في كثير من الأحيان ، ولكن الخطر الذي يهدد هذا المنهج الانطباعي هو أنه قد يكون متكرراً على أحكام نمطية مستمدة من نفس المجتمع « ذي البعد الواحد » الذي يريد أن يتقلده . وسوف نرى بعد قليل أمثلة لهذه الأحكام النمطية التي أخذ بها ماركيز دون مناقشة ، وكانت لها في فكره نتائج خطيرة . ولعل أخطر هذه النتائج هي توقفه عند حد الرفض بطلقة انفعالية ، وعجزه عن تحليل العلاقات الموضوعية في المجتمع الذي ينقده بطريقة علمية مدروسة .

فعل استطلاع ماركيز بمنهجه هذا ، أن يقدم نقداً حقيقياً للمجتمع الرأسمالي ؟ أو لتتسائل بتعبير أدق : هل كانت الحصلة النهائية لنقد ماركيز في صالح المجتمع الرأسمالي أم في غير صالحه ؟

من المؤكد أن ماركيز قد وجه الى النظام الرأسمالي

انتقادات تمس هذا النظام في صميمه . ومن المؤكد أيضا ان إفكاره كانت عاملا من عوامل تنبه الأذهان - ولا سيما بين الأجيال الشابة - الى عيوب نظام بعيد اخفاء نقائصه ويعرف كيف يكسوها رداء براقا شديد الانغراء . ولا بد للمرء ان يعترف بأن بعضا من أفكار ماركيز الأساسية مثل « أحادية البعد » في المجتمع الرأسمالي ، وفكرة اندماج القوى المضادة للمصالح السائدة داخل النظام نفسه بطريقة تؤدي الى كبت التغير الاجتماعي وتحول الطبقات العاملة الى قوى مؤيدة للنظام ، واستخدام مستوى المعيشة المرتفع وسيلة لتقييد حرية الانسان والقضاء على ثورته ، والعيوب التي تتولد عن « الوعي الاستهلاكي السعيد » ، وضحالة الثقافة التي تسود هذا المجتمع وسطحياتها ونزوعها الى المسايرة - هذه الأفكار أصبحت تكون جزءا لا يتجزأ من نظرة المثقفين المستنيرين الى المجتمع الرأسمالي . وعلى الرغم من أن ماركيز لم يكن أول من قال بها ، فلا جدال في أنه أسهم بدور كبير في نشرها .

ومع ذلك فإن التحليل الدقيق لأراء ماركيز يكشف عن نقاط التقاء خفية كثيرة بينه وبين النظام الرأسمالي . وليس يعني هذا أن تكون هذه النقاط متعددة أو غير متعددة . فمن الممكن ، مثلا ، أن يستنتج المرء أمورا كثيرة من حقيقة اشتغاله لمدة طويلة في أعمال لها علاقة بأبحاث المخابرات التابعة لوزارة الخارجية الأمريكية ، وفي مراكز البحوث الخاصة بأوروبا الشرقية في جامعتين

أمريكيتين كبيرتين ، وهي عادة مراكز بحوث يستفيد « النظام القائم » من حصيلة أبحاثها في رسم سياسته . ولكن من الممكن ، في مقابل ذلك ، أن يستبعد المرء وجود أي اتجاه متعمد لديه الى خدمة الرأسمالية ، لأن الضربات التي وجهها الى هذا النظام ، والتي ارتبطت بمظاهرات الطلاب اليساريين في بلاد مختلفة ، أقوى من أن يمكن ادخالها تحت نمط الخداع المتعمد أو التمويه والتضليل من جانب عميل يريد في حقيقة الأمر خدمة النظام القائم .

لذلك لا نود ان نقحم أنفسنا في بحث عن التساويا والمقاصد الداخلية ، وإنما يكفي أن نبحث في الحقائق الموضوعية ذاتها . فما هي إذن الوقائع الفعلية التي يمكن أن يستند اليها المرء في قوله أن ماركيز كان ، في بعض جوانب تفكيره ، يخدم النظام الرأسمالي من الوجهة الموضوعية ؟

١ - كان نقاد ماركيز ينصب أساسا على « المجتمع الصناعي المتقدم » - يستوي في ذلك الرأسمالي منه والاشتراكي . فهو لا يقيم وزنا كبيرا لوقف المجتمع من وسائل الإنتاج ومشكلة الملكية ، بوصفها عوامل رئيسية في استعباد الانسان الحديث أو تحريره ، وإنما المشكلة في نظره هي أن الجهاز المعقد الشامل ، الذي يسود المجتمعات الحديثة المتقدمة ، أيا كان النظام الاجتماعي السائد فيها ، هو الذي يؤدي الى تسطيح الانسان الحديث وجعله ذا بعد واحد . هذا النوع من التعميم

الشديد يؤدي إلى تمييز الواقع ، وعدم تحديد المسؤوليات ، بل أن ربط الاستعداد « بالجهاز الشامل » الذي يضم الجميع ، معناه التستر على الدور الخاص الذي تلعبه أقلية مستعدة تتحكم في هذا الجهاز وتكسبه اتجاهه الاستعدادي المميز حرصاً منها على مصالحها الخاصة .

فموقف ماركيز هذا يؤدي إلى نتيجتين : الأولى أنه لا يمكن ، داخل النظام الرأسمالي ، بين الأقلية ذات المصالح الحثثة والأغلبية التي تستبد بها تلك الأقلية دون أن تكون واعية بأنها منقادة لخدمة مصالح غيرها . والثانية أنه لا يفرق بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي من حيث مسؤوليتهما عن الاستعداد بالإنسان الحديث . فهو « داخل » بطريقة خفية ، بفكرة « تقارب النظامين » التي نادى بها مفكرون مثل « ريمون آرون » ، التي تؤكد أن التكتل كوحيا الحديثة تنحدر تدريجياً إلى تقريب الشقة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، والفناء ما بينهما من « فوارق » . وهذا أمر واضح كالأضواء في كلاً ما يقوله عن تحكم نظم الإدارة الحديثة ، وأساليب الترشيد الدقيقة ، في الإنسان الحديث ، سواء أكان ذلك في المجتمع الرأسمالي أم الاشتراكي . ومع ذلك ، فإذا كان حكم ماركيز هذا صحيحاً بالنسبة إلى تطبيقات معينة للنظام الاشتراكية ، فقد كان من واجبه أن يفرق بين « المبدأ » و « التطبيق » ، وأن يدرك أن النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، من حيث المبدأ ، لا يمكن أن يكونا مسئولين

بدرجة متساوية عن اغتراب الإنسان الحديث وفقدانه لإبعاده المتعددة . ولكنه ، باتخاذ موقف الناقد للطرفين معاً . لجأ إلى أسلوب يتبعه الكثيرون في عالمنا المعاصر من أجل محاربة « مبدأ » الاشتراكية في إطار مزعوم من النزاهة والموضوعية والحياد ، وهو موقف يوجب به الرأسماليون كثيراً دون شك .

٢ - ولقد كان ماركيز في حديثه عن المجتمع الرأسمالي على التخصيص ، يفترض دائماً وجود الرخاء فيه . حتى بالنسبة إلى الطبقات العاملة . أنه ، حين يدعو إلى محاربة النزوع المفرط إلى الاستهلاك ، يفترض أن الوفرة - التي تخدر حواس الإنسان - جزء لا يتجزأ من تركيب هذا المجتمع ، وأن أدنى الطبقات في السلم الاجتماعي متمتعاً بنصيب من هذه الوفرة ، ومن ثم فإنها تفقد ثورتها وتصبح جزءاً من دعائم بقاء النظام القائم . هذا يعني ، بصورة ضمنية ولكنها واضحة كل الوضوح أن الفقر والشقاء منعلمان في ذلك المجتمع ، حتى بين الطبقات الدنيا . وتلك في الواقع فكرة تسيدي إلى المجتمع الرأسمالي خدمة لا تفيد ، وإن تكن خدمة مستترة وراء ستار من النقد الشديد للهجة . وأحسب أن إنسان العالم الثالث ، الذي تقف أمامه حائرة بين اختيار هذا النظام الاجتماعي أو ذاك ، حين يستمع إلى رأي ماركيز القائل أن النظام الرأسمالي يقضي على ثورية الطبقات التي هي بطبيعتها قادرة على الثورة ، ويسلبها القدرة على معارضة النظام المستبد القائم ، لأنه يمنحها

الوفرة ويغرقها في نعم الحياة الاستهلاكية السعيدة ،
سيقول لنفسه ، دون تردد : وما حاجتي الى الثورة ان
ان كنت ساعيش منكما ؟ وما خوفي من ان اكون « ذا بعد
واحد » ما دمت في حياتي الراهنة بسلا ابعاد على
الإطلاق ؟ وفيما يعنيني ان يكون النظام مستبدا ان كان
يوفر لي ضروراتي وكمالياتي ؟

ان ماركيز يسدى الى النظام الرأسمالي ، في هذا
الصدد ، خدمة كبرى ، اذ يتجاهل ما يعترف به
الرأسماليون انفسهم من حقيقة وجود الفقر في بلادهم
(بنسب ليست كبيرة جدا ، ولكن لا يمكن تجاهلها) .
وهو في الوقت ذاته يتجاهل ان الفقر شيء نسبي ،
ويتناسى ان الانسان يمكن ان يكون فقيرا ، حتى لو كان
يتقاضى مرتبا مرتفعا نسبيا : فمثلا ، حين تكون ايسر
الخدمات الصحية باهظة التكاليف ، وحين يكون التعليم
العالي خياليا في اسعاره ، يمكن ان يكون العامل فقيرا
على الرغم من انه يتقاضى مرتبا يبدو - بمقاييس البلاد
الأخرى - مرتفعا ، ويتيح له ان يشتري قدرا غير قليل
من السلع الاستهلاكية . واطر ما في الامر ان ماركيز
يفترض انعدام الفقر بين الطبقات العاملة بطريقة ضمنية
دون ان يجد في ذلك ما يستحق حتى مجرد المناقشة .
وكأنه بديهية لا سبيل الى الشك فيها . فهو يعرض
الفكرة في سياق نقده للمجتمع الرأسمالي : اذ ان هذا
المجتمع اخطا لانه ربط العمال بسجلة الوفرة الاستهلاكية
وانزع منهم بذلك مخالفهم الثورية . وليس هناك ما هو

خطر - من الوجهة النفسية - من هذا الايلوب الذي
يلقى بالفكرة في ذهن القارئ عرضا ، بوصفها مقدمة
لا تناقض . وبوصفها عنصرا من عناصر نقد نظام تؤدي
هذه الفكرة ذاتها ، في واقع الامر ، الى الدفاع عنه ،
وذلك على الاقل في نظر الفقراء والمحرومين .

٢ - كان جهد ماركيز الأكبر ، في مجال النظرية
الاجتماعية ، متجها الى تنفيذ الفكرة الرئيسية في
النظرية الماركسية ، وهي فكرة التناقض بين الطبقتين
البورجوازية والعمالية . فالمجتمع الصناعي المتقدم أصبح
في نظره ، ذا بعد واحد ، وأصبحت الطبقات القادرة على
المعارضة جزءا من النظام القائم . ففي مثل هذا المجتمع
اذن يسود نوع من « التجانس » ، مضاد تماما « للتناقض »
الذي قال به ماركس . وهذا هو الواقع الجديد الذي طرأ
على المجتمع الرأسمالي ، والذي يحمي نفسه به من كل
ثورة . ان كتاب « الانسان ذو البعد الواحد » هو ، في
واقع الامر ، تنفيذ مفصل لنظرية التناقض الطبقي
بالنسبة الى ظروف المجتمع الصناعي الحديث . وعلى
حين ان هذا التناقض ، عند ماركس ، لا يزول الا اذا اقيمت
علاقات اجتماعية جديدة على أسس انسانية ، فان
ماركيز يقول بنوع آخر من اختفاء التناقضات ، يتم في
اطر النظام الرأسمالي ، ويحتفظ فيه بكل عناصر الكبت
والقمع .

ولا يملك المرء ، اذا نظر الى هذه الفكرة في ضوء قدرة
النظام الرأسمالي على المحافظة على وجوده ، وهي قدرة

اثبت تاريخ القرن العشرين كله أنها أعظم بكثير مما كان يتوقع (تخصومه) ، إلا أن يعترف بأن فيها قدرا غير قليل من الصواب . ولكن ما تهدف إليه الآن ليس بيان وجه الصحة أو الخطأ ، بقدر ما هو التساؤل عما إذا كانت آراء ماركيز قد أسدت خدمات إلى النظام الرأسمالي . وفي هذه الحالة لن يتردد المرء في الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب . ذلك لأنه عمل على تنفيذ أشد النظريات تهديدا لهذا النظام ، واثبت في الوقت ذاته ضمنا - أن الثورة على هذا المجتمع مستحيلة ، وأن الموقف فيه ميئوس منه ، وأنه نجح أخيرا في اصطناع الأسلوب أو « الميكانيزم » الذي يحمي به نفسه من كل خطر يهدده . أما كلام ماركيز عن ثورية المضطهدين والهامشين وجماعات الأقليات والملونين الخ... فهو في واقع الأمر يزيد من تأكيد يأسه من التغيير ، إذ أنه يعلم جيدا - وكذلك يعلم قرائه جميعا - أن هذه الجماعات لا تستطيع أن تقوم إلا بحركات انتحارية مؤقتة ، وأنها لا تملك شيئا حبال الجهاز الجبار للنظام الحاكم . وليس هناك ما هو أحب إلى النظام الرأسمالي من تأكيد قدرته على مقاومة أية تفسيرات يمكن أن تؤدي إلى هدمه ، وعلى امتصاص كل القوى القادرة على تغييره . إن هذا - باختصار - حكم عليه بأنه سيظل باقيا إلى الأبد .

٤ - وفي مقابل ذلك فإن نقد ماركيز للنظام السوفيتي كان بدوره - من الوجهة الموضوعية - هجوما على التجربة الكبرى التي تحدثت العالم الرأسمالي وما زالت تتحدثه

إلى اليوم . وينبغي أن نلاحظ في هذا الصدد أن نقده معذرين من أمثال ماركيز للنظام السوفيتي يمكن أن يكون له أعظم التأثير في العالم الغربي على وجه التخصيص . ذلك لأن النقد الذي يأتي من أنصار الرأسمالية الصريحة لا يحدث صدى كبيرا ، فهم على أية حال خصوم للنظام السوفيتي وللإشتراكية بوجه عام ، ومن ثم لا يتوقع منهم سوى هذا الموقف النقدي ، الذي يمكن الشك دائما في أنه صادر بدافع مصلحة خاصة . أما نقد ماركيز فالموضوع أنه يصدر عن « خصم » للرأسمالية ، وعن مفكر « ثوري » و « تقدمي » يصف نفسه بأنه ماركسي وتلما ازداد ماركيز أمعانا في اتخاذ موقف التطرف والثورية ، كانت الخدمة التي يؤديها للنظام القائم أعظم حين ينقد النظام المعادي له . ذلك لأن من ينقد في هذه الحالة ليس عاطفا على الرأسمالية ، بل هو عدوها اللدود وهو المفكر الذي استقطب الشباب الأوروبي والأمريكي وانسحب وسطه شعبية هائلة بدعوته إلى الثورة . ومن هنا كان من السهل أن يحدث ارتباط بين عبادة الشباب لتورية ماركيز وبين نقده للنظام السوفيتي ووضع إياه على قدم المساواة مع النظام الأمريكي في كفته للإنسان المعاصر . بل أنه يبدو أن إصرار ماركيز على أن يعتبر نفسه ماركسيا ، على حين كانت آراؤه في نظر الكثيرين مزيجا غير متآلف من أفكار هيجل وفرويد ونيثشه وهيدجر ، بالإضافة إلى ماركس الشاب - هذا الإصرار يخدم غرضا هاما ، هو أن يجعل نقده للماركسية

السوفيتية أشد فعالية وأقوى تأثيراً .

ولعل هذه النقطة الأخيرة هي التي تتيح لنا أن نرد على تساؤل لا بد أنه جال بذهن القارئ مرات كثيرة خلال قراءته لهذا البحث ، وأعني به : كيف استطاع النظام الأمريكي أن يحتمل وجود مفكر تقفه بهذه القسوة ، ودها إلى الثورة عليه بهذه الصراحة ؟ أهو من قبيل « النسماء » (الخالص) الذي أشار إليه ماركيز في مقاله المعروف ، والذي يسوي بين من ينقد المجتمع ومن يسايره ويرضخ له ، وبذلك يجعل من الأول جزءاً من النظام القائم ؟ قد يكون الأمر كذلك بالفعل ، بل قد يكون وجود الممارسين شيئاً مرغوباً فيه ، لأن تقديم الحاد يؤدي إلى رد فعل يخدم النظام آلياً : إذ يشعر الناس بأن النظام يكفل الحرية للجميع ، وبأن لديه الشجاعة على النقد الذاتي : وهو شعور يؤدي في نهاية الأمر إلى دعم هذا النظام . وقد يكون في هذا النقد الحاد ما يمتص غضب الفاضحين وسخط الساخطين ، ويحول اتجاه الثورة إلى مسارات « ثقافية » مأمونة ، وبشكل صمام أمن يقلل من الضغط ويمنع بذلك الانفجار ولكن ربما كان الأهم من هذا وذاك أن هجوم أمثال هؤلاء النقادة على النظام المضاد لا بد أن يكون هو الهجوم الأشد اقناعاً ، والأقوى تأثيراً في النفوس .

وربما كانت هذه العوامل جميعاً هي التي تفسر انتشار كتابات مفكرين معارضين للنظاميين معاً ، مثل ماركيز ورايت ميلز واريك فروم وكثيرين غيرهم ، وهو الانتشار

الذي وصل إلى حد كبير . مكان الصدارة بين جميع الكتب الرائجة في الولايات المتحدة مثلاً . ومع ذلك فإن هؤلاء الكتاب لا يمكن أن يوصفوا بأنهم يشتركون في تدبير واع لدعم النظام القائم بطريقة ذكية . ولعل الدليل القاطع على ذلك هو أن كتاباتهم تسهم ، برغم كل شيء ، في زيادة الوعي بعيوب هذا النظام ، وتساعد بالتالي على هدمه ، وإن لم تكن تساعد على تصور بديل له . ولو كان لنا أن نحكم - في جملة واحدة - على التأثير الذي تركه ماركيز على وجه التحديد ، لكانت له ساعد على دعم النظام الرأسمالي وعلى هدمه في آن واحد ، وليس هذا التأثير المتناقض به تغرب في عالم المعاصر المعقد .

لقد حاول ماركيز أن يشعل ثورة من نوع جديد ولكنه أخفق لأنه ظل على الدوام فيلسوفاً حالمًا ، لا ثوريًا واقعياً ، ولم تكن المتناقضات التي ينطوي عليها مجتمعه الجديد أقل حدة من متناقضات المجتمع الراهن التي تترس حباته فتبصير العقول بها في الشرق والغرب .

(1) H. Marcuse, "The Concept of Essence" in Negations : Essays in Critical Theory; Beacon Press, 1969, P. 43.

(2) Op. cit. P. 45. (3) Ibid. P. 44.

(4) Alasdair MacIntyre : Marcuse. Fontana Books, London 1970, P. 12.

(5) The Concept of Essence (op. cit). P. 60.

(٦) انظر كتاب ماركيز عن "العقل والثورة" ، ترجمة كاتب للدراسة ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ .

(٧) للاطلاع على نصوص من كتاب أوجست كونت ، تؤيد هذا الرأي ، انظر : "العقل والثورة" ، الترجمة العربية ، ص ٣٣٠ - ٣٤٣ .

(٨) انظر مقالنا : "الفلسفة للوضعية بين لينين وماركيز" ، مجلة

الفكر المعاصر ، العدد ٦٤ (يونيو ١٩٧٠) .

(9) Marcuse, "Philosophy and Critical Theory," in Negations, P. 142.

(10) Id : One Dimensional Man, Boston 1964. P. 114.

(11) André Nicolas, Marcuse, Seghers, Paris 1970. P. 13.

(١٢) انظر تمهيد كتاب : الانسان ذو البعد الواحد

"One Dimensional Man

Negations (XIII)

(١٣) انظر مقدمة كتاب

(14) François Chirpas, "Aliénation et utopie", article dans Esprit, Janvier 1969, P. 76.

- ١٢٦ -

(١٥) ينبغي ان يلاحظ القارىء ان ماركيز قسام بحراياته عن الاتحاد السوفييتى فى نهاية الفترة الستالينية وفى الفترة التالية لها مباشرة ، أى فى الاعوام ١٩٥٢ - ١٩٥٣ و ١٩٥٥ - ١٩٥٦ ، وهذا التحديد الزمنى يقيد فى لقاء الضوء على كثير من تحليلاته ، لا سيما ما يتعلق منها بالنظام السوفييتى فى الداخل . ومن جهة اخرى فان هذه الدراسات التى تبلورت فى كتاب "الماركسية السوفياتية" ، قسما اجريت لصالح مراكز الابحاث المتخصصة فى دراسات أوروبا الشرقية ، والاتحاد السوفييتى بوجهه خاص ، فى جامعتى كولومبيا وهارفارد الأمريكيتين . وفى معظم الاحيان تكون لمراكز الابحاث هذه صلات وثيقة بدوائر وزارة الخارجية ، وربما المخابرات الامريكية . وعلى أية حال لسوف نحاول مناقشة هذه المسألة بمزيد من التفصيل فى الجزء الاخير من هذا البحث .

(16) A. Clair, "Une Philosophie de La Nature," Esprit, Janvier 1969. P. 62.

(17) Marcuse, La Fin de L'Utopie, Editions du Seuil, Paris 1968. P. 15.

(18) Marcuse, Vers La Libération, P. 46.

(19) Marcuse (et al.), Critique de La tolérance

(20) A. Nicolas, op. cit., P. 95.

(٢١) ينبغي ان نلاحظ ان هذا يعينه ما قاله ماركيز ذاته عن المنطق الصورى الارسطى ، الذى يرى فيه تعبيراً عن ايديولوجية محافظة تكتفى بالشكل وتترك المضمون الواقعى على ما هو عليه . ولو كان قد طبق هذا المعيار ذاته على الفن التجريدى - وهو فى صميمه فن شكلى - لوصل الى

عكس الحكم الذى حكم به على هذا الفن .
(22) François Perroux, interroge Herbert

Marcuse ... qui répond, Aubier — Montaigne,
Paris 1969, P. 107.

(23) Marcuse, La Fin de L'Utopie, P. 53.

(24) Y. Zamoshkin and N. Motroshilova, Is
Critical ?".

Herbert Marcuse's "Critical History Society
Article in Social Sciences Today, Moscow, No. 3,
1969, P. 11.

* * *

في الكراسة القادمة :

« مسرح الشارع في أمريكا »

اعداد : هنري لينك

ترجمة : عبد السلام رضوان

رقم الايداع : ٧٨/٤٢٠٤

دار الطباعة الحديثة

٦ ش كنيسة الارمن - اول شارع الجيش



✽ ذاع نقد هريبرت ماركيوز للمجتمع الرأسمالي .
غما منطلقات هذا الفكر وملامحه الأساسية . وهل تقدم
انحصارة الجديدة التي يدعو اليها ماركيوز بديلا عن مجتمع
البرجوازية القائم ؟ وهل يستطيع هؤلاء « المنبذون »
كما يدعوهم ماركيوز — أن ينجزوا مهمة الثورة ؟ وما موقع
العالم الثالث من صورة الحياة الجديدة هذه ؟ .. في عبء
واحدة : هل كانت الحسيطة النهائية لنقد ماركيوز في
صالح المجتمع الرأسمالي أم في غير صالحه ؟
في هذه الدراسة يقدم الدكتور غواد زكريا اجابته
المستندة الى منهج موضوعي ومنصف في آن معا — عن هذه
الأسئلة وسواها من الأسئلة .

